N° 4 1954 Avril

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

L'idée de religion chrétienne

(suite)

III. LE TESTAMENT DU REDEMPTEUR

Comment le Christ a-t-il donc réalisé cette œuvre que nous venons de décrire? La réponse à cette question demande de bien comprendre, en fonction des difficultés dans lesquelles nous sommes en vertu de notre condition, dans quelle situation Jésus se mettait par le fait de son Incarnation; et puisqu'à sa naissance répond sa mort sanglante sur le Calvaire, il faut saisir la logique des événements, qui mènent de l'une à l'autre. Si le péché se donne comme un effort pour anéantir Dieu, s'il trahit une intention déicide, qu'a été sa rencontre avec le Christ [19]?

Or, parfois la passion est représentée comme un supplice auquel Dieu le Père envoie son Fils unique afin de toucher la rançon des péchés des hommes, puis de pouvoir les pardonner. De là des esprits hostiles concluent à la cruauté de ce Dieu et ne peuvent s'expliquer comment il se réjouit de ce déicide-homicide et ne s'en irrite pas davantage. Aussi croyons-nous qu'une telle conception ne rend pas le meilleur du mystère parce qu'elle met l'accent sur la justice-vengeance, et laisse dans l'ombre l'amour, qui est pourtant le secret de Dieu et de ses œuvres. Quelques textes nous indiquent la route à prendre.

Lorsque, après la résurrection de Lazare, le Sanhédrin juif, effrayé de la puissance de Jésus sur les foules et des réactions éventuelles des Romains, se réunit pour délibérer, Caïphe dit en pleine séance : « Vous n'y entendez rien; vous ne réfléchissez pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que toute la nation ne périsse pas ». Sur quoi saint Jean remarque : « Il ne dit pas cela de lui-même; mais étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation; — et non seulement pour

19. André Marc, *Dialectique de l'Agir*, pp. 355-371.

la nation, mais aussi pour réunir en un seul corps les enfants de Dieu, qui sont dispersés [20] ». De son côté l'*Epître aux Hébreux* [21], après avoir chanté les héros de la foi, se retourne vers nous, qui sommes environnés d'un si grand nombre de témoins, et dit : « Rejetons tout ce qui nous appesantit et le péché qui nous enveloppe, et courons avec persévérance dans la carrière qui nous est ouverte, les yeux fixés sur Jésus, l'auteur [22] et le consommateur de la foi, lui, qui, pour prix de la joie qui Lui était proposée, méprisant l'ignominie, a souffert la croix et s'est assis à la droite de Dieu. Considérez celui qui a supporté contre sa personne une si grande contradiction de la part des pécheurs, afin de ne pas vous laisser abattre par le découragement. Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans la lutte contre le péché ». Le mot grec que la Vulgate traduit par « auteur » est susceptible d'un double sens : celui qui dirige, le chef ; celui qui commence une série, son initiateur, l'auteur, le fondateur, le créateur, et c'est dans ce dernier sens que le mot est pris le plus souvent. Les deux sens ne se contredisent en rien, mais se complètent. Tout ce texte éclaire le précédent en dévoilant la portée de la mort et de la vie de Jésus pour notre mort, notre vie et notre foi. Tel est l'objet de notre réflexion.

Rappelons-nous que la destinée est une question de foi dans le surnaturel invisible malgré les prestiges du sensible, et que si la foi est pour nous le commencement du salut et la source de la sécurité, elle nous reste difficile, tandis que si l'attrait du sensible est une cause de ruine, il est cependant d'une grande facilité. Par son exemple, le Christ, qui partage notre sort, nous arme devant les difficultés et nous met en garde contre la facilité. Il fonde l'optimisme de la difficulté.

Les principaux dangers auxquels nous expose le sensible, sont la *superstition*, l'*idolâtrie*, la *magie*. Devant l'enchantement des sens, et pour le justifier, la tentation n'est-elle pas toute naturelle de le diviniser, afin de pouvoir s'y arrêter? Nous divinisons les passions, pour faire des dieux avec leurs objets : telles ces mythologies païennes matérialistes. Elles sont le drame de l'homme dominé par sa chair et qui, ne parvenant pas à la réduire et ne se résignant pas à la mépriser, essaye finalement de se faire un titre de gloire du motif même de sa confusion. Pour rester moderne, ce paganisme a pris d'autres formes qui le travestissent à peine. Ou bien, comme l'humanité ne peut nier ces forces supérieures, par lesquelles elle se sent écrasée, elle voudra les asservir et les accaparer. Plutôt que de se soumettre à ce qui la dépasse, elle prétendra se le soumettre, emprisonner l'in-

20. Saint Jean, XI, 49-52.
21. XII, 1-5.
22. Joseph Bonsirven, S. J., *Saint Paul, Epître aux Hébreux*, pp. 494 sq.

fini dans le fini, en tirer son profit temporel immédiat, sans avoir besoin de se changer elle-même intérieurement. La superstition, la magie s'organisent. Au lieu de rester des moyens d'information, les signes humains, grisés de leur puissance, deviennent incantatoires et se muent en signes soi-disant efficaces de domination d'un monde surnaturel. Au cours des siècles, cet art magique a pu se développer et prendre une allure savante, le nom d'un culte en esprit et en vérité. L'histoire retrouve une superstition de la science et une « idolâtrie du métaphysicien », qui croit par ses seules forces « capter le divin », l'absorber lentement en lui. Cette idolâtrie de l'esprit raffine simplement celle du corps.

Ces périls n'ont rien d'imaginaire et notre nature est trop fragile pour qu'ils ne soient pas devenus réalité. Le succès de notre destinée, la réalisation de notre fin dernière, déjà aléatoires du point de vue théorique, sont pratiquement des plus compromis. Dans un monde absurde de péché, où l'esprit est obscurci, nous sommes en danger de mort spirituelle et nous devons nous sauver, ou plutôt être sauvés. Le Christ est ce Sauveur.

Il l'est déjà par le simple fait de son Incarnation. Puisque, en Lui, l'Homme est Dieu, l'Homme est adorable. Il est un cas, au moins, où il est permis et même obligatoire de céder à l'enchantement du sensible, car il rend le divin manifeste aux sens. Ici, de soi, il est essentiellement salutaire et nullement périlleux. En Jésus, Dieu nous attire à Lui par ces charmes qui risquaient de nous en écarter. La soumission de notre esprit au sensible est alors notre salut. Son adoration n'est plus idolâtrie et ce qui nous perdait nous sauve. Qui accueille le Christ et le reconnaît sous des apparences finies, étreint en Lui la totalité, l'infini du réel. Nous dirons bientôt comment Il nous sauve de la magie par les sacrements, ces signes matériels qu'Il a rendus efficaces de la grâce surnaturelle, à la condition que soient présentes les dispositions intérieures requises à leur réception. Nous voulons pour l'instant surtout montrer que Jésus nous sauve par son exemple.

Puisqu'Il est l'unité de l'homme et de Dieu, du sensible et du divin, du temporel et de l'éternité, l'option nécessaire pour tout homme se propose inévitablement à son sujet. Et Lui-même a dû l'envisager le premier. Or elle est une question d'idées, de conduite à rejeter ou à adopter. Par son humanité, le Christ est jeté dans un débat d'opinions qui s'appelle, en termes modernes, un conflit d'idéologies. Comment une telle discussion devrait-elle se poursuivre et comment se poursuit-elle en fait?

Lorsque les hommes diffèrent d'avis, la voie normale pour mettre un terme à leur désaccord est de confronter leurs raisons et de vérifier leurs principes. Ils ont tous en effet la raison pour guide et le

goût de la vérité pour stimulant, deux qualités qui constituent des points de contact et de ralliement, des moyens d'entente et de contrôle. Par ce procédé, ils rectifient leurs positions et modifient leurs manières de voir les unes par les autres. Grâce aux concessions et aux corrections mutuelles, ils finissent par s'accorder et par affermir entre eux la paix selon des méthodes essentiellement pacifiques.

Tel est l'idéal. Mais il suppose, pour devenir réalité, que les partenaires en présence se laissent tous mener par la raison, dont ils veulent uniquement le succès, sans qu'aucun d'eux prétende asservir, humilier les autres. Il faut que tous soient maîtres de leurs passions et de leurs convoitises. Ce qui est des plus rares. Et c'est pourquoi, souvent, les débats ne sont pas longtemps un examen calme des problèmes mais dégénèrent en pugilats et en violences. Pour faire céder l'adversaire, changer ses pensées ou ses décisions, l'homme n'agit plus sur son esprit par des arguments logiques mais cherche à l'atteindre dans son corps et lui porte des coups; il lui inflige des blessures. Il le frappe encore dans ses biens matériels et lui cause du tort. Pour l'influencer dans son âme, pénétrer dans cette citadelle intérieure, il l'attaque indirectement dans ce qui le touche de plus près. En s'exaspérant, la lutte devient une lutte à mort, qui supprime l'interlocuteur, s'il ne veut pas fléchir. Telle est, en fait, l'évolution des différends entre les individus comme entre les états, où le recours à la violence s'appelle guerre. Celui qui subit cette violence se défend à son tour en violentant son agresseur.

Pour être franc, avouons que, en se comportant ainsi, les hommes ne se conduisent guère en êtres raisonnables mais se rapprochent des animaux qui ne connaissent pas d'autres méthodes que de se battre pour trancher une dispute; des chiens se mordent et se déchirent pour un os à dévorer.

Voilà donc la situation dans laquelle Jésus se met par suite de son Incarnation. Entre le monde et Lui, l'opposition de la conduite et des idées est si nette que son but est précisément de transformer nos jugements de fond en comble. Elle est particulièrement forte du fait qu'elle porte sur des conceptions fondamentales, qui engagent toute la vie. Il ne s'agit plus de biens matériels délimités, comme c'est le cas entre états par exemple, mais d'une orientation de la destinée en des sens diamétralement contraires. L'antagonisme est total, parce que deux idéologies totalitaires engagent toute l'humanité. Le sens de l'existence est-il entièrement ici-bas, ou, finalement, dans l'au-delà? Tout est-il pour nous dans la possession de la richesse terrestre et de la puissance matérielle? Ou bien devons-nous, sur ce point, refréner nos convoitises, au besoin y renoncer, afin d'assurer l'avènement, la primauté du spirituel et du surnaturel? L'homme est-il son propre maître ou doit-il reconnaître une autorité supérieure en Dieu?

Etant donné cette prise de position, la marche du conflit se prévoit dans sa logique, ainsi que l'attitude que les partenaires y garderont. Un problème crucial se pose ici; il préoccupait très légitimement Brunschvicg au spectacle des violences dont est trop souvent l'occasion la question religieuse : le Dieu des guerres de religion est-il le Dieu de la religion? Ou, inversement, le Dieu de la véritable religion peut-il être le Dieu des guerres de religion? La réponse du Christ est sans ambages; Il s'y tient avec une fidélité, qui ne se dément pas une seconde.

Entre les deux adversaires, le débat s'ouvre, dans toutes les circonstances quotidiennes, par une discussion d'idées. Ce n'est pas notre intention de l'analyser. Jésus y triomphe avec une sûreté de soi, une précision et une concision dans l'argumentation, une maîtrise de soi, qui laisse sans réplique ses opposants. Leur dépit les fait venir aux voies de fait, aux moyens de violence. C'est qu'ils n'en ont plus d'autres. Puisque, dans leurs raisonnements bourrés de pièges, ils ont toujours le dessous, c'est que la vérité n'est jamais avec eux, mais du côté du Christ. C'est donc que si l'un des partis doit changer d'avis et se ranger à celui de l'autre, ce n'est pas le Christ mais eux! Seulement, les conséquences de ce revirement, la conversion dans les mœurs qu'il entraînerait, sont inacceptables pour eux. Puisqu'ils ne peuvent plus, par la logique, modifier les jugements de Jésus, agir ainsi directement sur son intelligence, il leur reste de l'influencer indirectement par l'intermédiaire des biens extérieurs, auxquels il est censé tenir.

D'ailleurs, il est assez normal que la querelle s'infléchisse dans cette direction. La vérité n'est pas l'affaire de la seule intelligence, quand elle engage le destin. Puisqu'elle exige la fidélité de la volonté, elle n'est définitivement assurée que par cette fidélité, qui pratique, observe ce qui est commandé. Cet ultime témoignage est la preuve décisive. Cette preuve est donc la personne morale par toute sa conduite et non seulement dans ses discours. Ce qu'elle fait d'accord avec ce qu'elle dit le vérifie et vous fait l'admettre, tandis que ce qu'elle accomplit en désaccord avec sa parole, la falsifie et la montre inadmissible. En conséquence, puisque Jésus affirme que les biens de ce monde ne sont pas tout mais que le principal est ailleurs, et qu'il prétend l'établir par des preuves, les Juifs, qui, par leurs démonstrations, ne peuvent le faire revenir sur cette thèse, tenteront d'y parvenir en le prenant au mot, pour voir si, dans la pratique, Il se conduit comme Il parle. Ils le priveront donc des biens matériels les uns après les autres; ils emploieront contre lui la violence et la contrainte par corps. Par ailleurs, comme ils estiment que leur puissance vient de toutes ces forces matérielles et qu'ils n'en reconnaissent guère d'autres, pour ce motif encore ils seront acculés à y recourir. En face de cette tactique, quelle sera celle de Jésus?

Elle est fixée par la logique de ses principes et de ses intentions

à notre égard. De ses principes d'abord. Devant une option aussi décisive, qui met en question tout le sens de son message et de sa mission dans ce monde, Il n'hésite pas. Pour donner la preuve de l'inanité des moyens utilisés contre Lui par ses ennemis, Il les laisse déployer toute leur rage, sans recourir contre eux à des procédés pareils. Son attitude au désert, lors de la tentation, signifiait qu'Il ne s'abaissait point à recourir à sa puissance surnaturelle, pour soulager son corps en le nourrissant sans effort, ou pour flatter, dans ses compatriotes, des ambitions terrestres. De même, dans sa Passion, Il ne fait pas appel à son pouvoir divin, pour défendre sa vie corporelle. Puisqu'elle n'est rien en comparaison de la vie de la grâce, le moment où jamais de les jauger à leur exacte valeur et de maintenir leur hiérarchie est bien celui où elles sont mises en balance devant Lui pour un choix définitif. Il devra consentir au grand sacrifice qui Lui sera demandé par l'exaspération de la querelle. Tour à tour, les Juifs l'atteindront dans sa liberté, ils L'arrêteront; dans son honneur, ils Le traîneront devant les tribunaux; dans sa popularité, ils ameuteront la foule contre Lui; dans ses amis qui L'abandonneront; ils tortureront son corps par la faim, la fatigue, la flagellation, des coups de toute sorte. Et, quand toutes les armes se seront avérées inefficaces, il ne restera plus qu'à Lui arracher le dernier de tous les biens, celui sans lequel ne comptent ni la richesse, ni la liberté, ni l'honneur, ni la renommée, ni l'amitié. Ils Lui prendront la vie et Le condamneront à mort. A cette attaque, le Christ ne répondra point par la brutalité. Il ne mobilisera pas de troupes pour sa protection. Si l'un de ses apôtres tire l'épée et coupe l'oreille d'un ennemi, Il le lui reprochera et guérira le blessé. Puis, Il se laissera ligoter. Pour ressaisir la faveur de la foule versatile, Il n'accomplit pas de miracles. Il reçoit les coups sans les rendre; devant les tribunaux, sa défense est réduite au strict nécessaire et, quand Il voit que ses juges se refusent à la justice comme à la vérité, Il se tait. Il est matériellement désarmé, si faible qu'Il tombe sous le poids de sa croix. Lui, qui a guéri toutes les maladies, apaisé les tempêtes, multiplié les pains et les poissons, afin de nourrir ses auditeurs, ressuscité des morts, Il apparaît impuissant, volontairement, pour être fidèle à ses principes pour Lui-même et pour nous.

Si nous considérons, en effet, ses intentions à notre égard, comment agirait-Il autrement? Il est venu nous convaincre et faire du bien aux âmes, afin de gagner notre amour et de se concilier ses adversaires. S'Il leur rend coup pour coup, blessures pour blessures, Il leur fait du mal dans leurs corps et dans leurs âmes, car Il se montre en tout pareil à eux. Il les irrite contre Lui et les dresse contre ses idées en les ancrant dans les leurs. Supposons que pour éviter Lui-même la mort, Il la leur inflige. Il les supprime de son chemin, mais, au lieu de les ramener à Lui, Il les ensevelit dans leur

erreur et dans leur faute. Le seul moyen de conquérir leurs cœurs et de les rallier à sa doctrine est de ne pas rendre le mal, mais le bien pour le mal, et de supporter toutes leurs violences. Rien n'est alors plus fort et plus parlant que son silence. Rien n'est plus convainquant ni plus bienfaisant. Sa puissance sur les âmes est dans sa douceur et dans sa patience. Il est d'autant plus désarmant devant ses adversaires, qu'Il est plus désarmé. Avec une logique rigoureuse, sa conduite est parfaitement conforme à son enseignement. Il est absolument fidèle à Lui-même.

Comprenons comment Jésus sauve ceux qui le massacrent et leur rend le bien pour le mal. Si les relations entre les hommes et Dieu se nouent par l'échange de leur parole, elles s'appellent naturellement une alliance, mais elles portent aussi le nom de *testament*. Pourquoi cette parole d'alliance est-elle une parole de testament? Quels sont en cela l'amour et la sagesse de Dieu?

En condamnant à mort Jésus, puisqu'ils ne pouvaient Lui faire renier sa mission, les Juifs, qui renonçaient à Le persuader, espéraient au moins Lui imposer silence à jamais et mettre un terme à sa prédication en Le faisant disparaître. Ils pensaient écarter définitivement devant eux cet obstacle. Mais, là encore, le Christ voue à l'échec leurs desseins en se servant de la mort pour proclamer son message que, dans l'intention de ses ennemis, elle devait anéantir. S'il est certain que la mort pose un point final à tous nos discours, il est également sûr que nous y voyons un moyen de les consacrer et de les rendre irrévocables. Tant que nous sommes vivants, nous pouvons reprendre nos paroles, corriger nos textes. Mais, si nous utilisons la mort pour les déclarer nos *dernières* paroles et nos *dernières* volontés, elles deviennent valables par le fait de cette mort. Telle est la signification du testament. « Car là où il y a un testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne, parce qu'un testament n'a son effet qu'en cas de mort, étant sans force lorsque le testateur est en vie [23]. » Mort et testament sont juridiquement liés, de telle sorte que, sans la mort, le testament ne peut être validement exécuté puisqu'il est sujet à rescision. Avec la mort du testateur, au contraire, il commence à valoir parce qu'il ne peut être annulé. Entre l'alliance et le testament, il y a cette différence que la première est bilatérale, tandis que le second est une disposition prise par une personne, de sa propre initiative, en faveur d'autres. Or le Christ, devant la mort, est bien quelqu'un qui prend des dispositions testamentaires irrévocables. Le discours après la Cène en est un exemple. Si nous nous référons aux interrogations et aux réponses de son procès, l'enjeu de tout est l'affirmation ou la négation de sa divinité, de sa mission céleste. Il meurt parce qu'Il se dit Dieu et

23. *Epître aux Hébreux*, IX, 16-17.

l'envoyé de son Père : en face de la vérité, voilà sa dernière parole, voilà sa dernière volonté ; la mort les scelle donc, au lieu de les anéantir, puisqu'elle les montre comme irrévocables, même à nos yeux. Sur les promesses, qui nous sont transmises par Lui, jamais Il ne sera possible de revenir. « Et c'est pour cela qu'Il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que sa mort ayant eu lieu pour le pardon des transgressions commises sous la première alliance, ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage qui leur a été promis [24]. » Il se sert de ce qui devrait détruire pour mieux construire. Voilà le mystère !

En effet, s'il est un acte susceptible d'écarter à jamais Dieu de nous, n'est-ce pas la mise à mort, l'assassinat de ce Fils qu'Il nous envoyait pour nous attester son amour ? Puisque l'homme ne voulait pas de Dieu, la plus sûre manière de Le rejeter une fois pour toutes, n'était-elle pas de tuer l'Homme-Dieu ? Il n'y avait pas de faute plus grave possible et dans des circonstances plus avilissantes pour leurs auteurs. Dans cette lutte, ils étalent leur ambition, leur mensonge, leur hypocrisie, mais nullement leur vertu. Eux-mêmes et leurs soldats n'ont rien du soldat, ni du combattant ! Dès là que l'attitude adoptée par le Christ ne les expose à aucun danger, elle les place dans l'impossibilité de montrer du courage et dans la nécessité de paraître lâches s'ils s'en prennent à un être sans défense. Loin d'être des soldats, ils ne sont que des bourreaux et des assassins, qui se parent des procédures légales. Ils ne sont que des êtres méprisables en tout point. Quel regard de pitié Dieu pourrait-Il avoir pour eux ? Ne doivent-ils pas plutôt exciter sa colère ? La scène du Calvaire n'a-t-elle pas tout ce qu'il faut, pour qu'Il en détourne les yeux comme d'un spectacle d'horreur ou qu'Il ne les y fixe que dans le dessein d'en tirer de terribles vengeances ? Il semble donc bien ainsi que l'alliance proposée par Dieu s'avère irréalisable et qu'au lieu de devenir amis, Dieu et l'homme sont irréductiblement ennemis. Le royaume de Dieu ne peut plus s'établir.

Le Christ Lui-même, devant le refus des Juifs à son égard, ne va-t-il pas renverser sa conduite et retirer à jamais ses offres ?

Sans doute ! Les choses vont bien dans ce sens à les envisager humainement et, dans leur malice, les visées du péché portent loin. Mais les perspectives se redressent entièrement en considérant tout du côté de Jésus. Qu'il soit rejeté par ses compatriotes, cela n'entraîne chez Lui aucune attitude de rupture ou le moindre repli. Son geste d'offrande n'est pas retiré mais maintenu ; son désir d'être accueilli n'est pas diminué ! Rien que de logique en cela ! Car c'est, pour Lui, le seul moyen de vaincre la résistance des Juifs et de les amener à une attitude d'accueil libre, qui est dans ses intentions. S'Il se retirait en se voyant repoussé, les hommes n'auraient plus la possibilité

24. *Epître aux Hébreux*, IX, 15.

d'ouvrir leur porte à Celui qui cesserait d'y frapper pour entrer. Le don de son amour aurait des bornes et serait vaincu par le mal. Sa mission finirait dans l'échec définitif.

Mais non, Jésus demeure toujours Lui-même et sa fidélité à sa vocation, dans des circonstances aussi tragiques, Lui est une occasion de proclamer, par le sacrifice entier de tout le créé, l'infinie majesté de Dieu, la gravité du péché, le prix auquel il doit être repoussé. De la sorte, ce qui est chez ses adversaires le pire des crimes est chez Lui, en tant qu'Il est homme et créature, l'hommage le plus parfait et le plus complet qui puisse être rendu à Dieu. En face d'un acte d'irréligion caractérisé, voici un acte de religion encore plus marqué, si bien que, dans ce monde de péché, au sein de cette multitude de coupables, Dieu discerne enfin quelqu'un, qui Lui restitue sa vraie place, reconnaît son absolue dignité, proclame que tout n'est rien en comparaison de Lui. Il se sent enfin aimé par un homme, qui est des nôtres. Il se voit aimé par-dessus tout ; Il en reçoit un témoignage de reconnaissance égal à ses bienfaits. La justice est d'autant plus satisfaite que l'amour lui-même est plus content. Par le désordre envahissant, l'ordre est rétabli grâce à Jésus. D'ennemis de son Père, Il nous transforme à ses yeux en amis, en enfants, si bien que le rétablissement de son royaume est assuré par cela qui devait le compromettre. Merveilles de sagesse et de force, qu'un tel crime soit l'occasion d'une sainteté si haute et d'un culte si parfait ! De lui peut être répétée la parole liturgique à propos de la première faute de l'homme : Heureuse faute, qui permet une telle réparation ! La colère divine, à peine excitée, est sûrement apaisée.

Quelle devait être, en effet, l'attitude du Christ devant la mort ? S'Il s'était révélé Homme et Dieu, parce que sa naissance pareille à toute autre en était aussi différente, ne fallait-il pas que cela fut de nouveau confirmé par sa mort ? Réfléchissons à ce que pouvait être celle-ci. Il ne devait pas plus que nous rester indéfiniment en ce monde, Lui surtout, qui répétait que le royaume de son Père n'en était pas. De même qu'Il y était venu d'ailleurs, il fallait qu'Il en partît. Mais comment ? Par la mort, afin d'être en tout semblable à nous. Ne devait-Il pas avoir sa part de toutes nos épreuves et de tous nos risques, surtout du plus terrible, afin de nous en manifester le sens et de nous y donner du courage ? Dans ce cas quelle pouvait donc être la mort de l'Homme-Dieu ? Sûrement pas une mort par maladie, par vieillesse ou par accident, ni davantage, après ce que nous venons de dire, la mort d'un guerrier, qui vend sa vie les armes à la main. Il reste qu'Il meure en pleine vigueur physique et morale, à la force de l'âge, en se dévouant comme un héros au service de l'humanité et de Dieu, comme un martyr et un témoin pour le bien et le vrai sous les assauts du mal. Alors Il court vraiment, jusqu'au bout, tous nos risques ; Il supporte toutes nos épreuves les plus redoutables et s'élève au sublime.

Nous recourons très pertinemment ici à cette notion, par laquelle la *Dialectique de l'Affirmation* concluait l'étude des transcendantaux, le vrai, le bien, le beau, et nous livrait la clef de notre destin. Tandis que le beau, défini par l'harmonie du sensible et de l'idée, apparaît dans la nature matérielle aussi bien que dans la nature spirituelle humaine, le sublime, qui se définit par le contraste de l'esprit et des sens, se manifeste en notre esprit en face de ce monde, en tant que nous avons conscience d'être supérieurs à cette nature, qui est hors de nous comme en nous. Il ne brille de tout son éclat qu'avec les maximes qui assurent au spirituel et aux idées de la raison la suprématie sur le reste de façon qu'il n'ait rien à perdre, mais tout à gagner des impuissances de l'imagination et des sacrifices de la sensibilité. Si le beau nous prépare à aimer avec désintéressement, le sublime renforce cette tendance, car il dispose à aimer l'idéal contre l'intérêt des sens. Aussi, tout en apparaissant déjà dans le domaine intellectuel de la connaissance, il resplendit surtout dans le domaine moral dont il est plus caractéristique que le beau. Cette ouverture sur le sublime, qui soulève au-dessus du fini vers l'idéal infini et divin, donne à notre existence sa physionomie propre. Alors que le beau apporte avec soi la joie, car il calme par son harmonie, le sublime émeut et secoue, parce qu'il veut le combat dans la fatigue et la joie austère. Il est une vie et une agonie, une mort et une résurrection; il attire et repousse, apaise et tourmente, car il est l'échec et le sacrifice d'un ordre inférieur, sensible, passager, pour le triomphe et l'avènement d'un ordre spirituel, divin, supérieur, éternel.

A vrai dire, autant, livrés à nous-mêmes, nous ne voyons pas bien ce qu'est cet ordre supérieur, autant, avec le Christ, nous sommes satisfaits et comprenons l'instauration d'un ordre divin, surhumain, au sein de l'humain. Sa Passion est une étape capitale pour la réussite de cette transfiguration. Aussi retrouvons-nous en elle tous les contrastes du sublime : l'effroi de l'agonie et le calme le plus absolu au cours du drame, la possession parfaite de soi au sein de la plus furieuse tempête; Jésus est attiré aussi bien que repoussé par cette tragédie; Il la désire et la craint; Il y voit la mort et la vie, le sacrifice le plus total pour le bénéfice le plus total aussi. S'Il est matériellement désarmé, la citadelle intérieure, en Lui, est inexpugnable; parmi tant de motifs apparents de désarroi, Il est sûr de Lui, de son destin, certain de l'avenir et de la vérité. Au sein de cette déroute de tout l'humain, Il ne s'en va pas à la dérive; Il est ferme comme le roc; dans ce risque extrême, Il garde une tranquille assurance, toute sa lucidité d'esprit comme toute sa douceur de caractère. Il est si peu entraîné par les événements qu'Il ne s'emporte pas. Toujours son armature spirituelle tient bon. Cette puissance intérieure, cette dignité, cette majesté dans cette faiblesse matérielle extrême et voulue situent le Christ en plein sublime. Et, pour preuve que rien ne Lui arrive

qu'Il ne l'ait prévu et fixé, Il surprendra par la rapidité de sa mort, afin de manifester qu'Il en a déterminé l'heure et qu'Il rend le dernier soupir à son gré, et non pas parce que la vie est épuisée. Plus que jamais Il est le Dieu caché, mais caché pour se révéler aux yeux avertis. Dans ses *Exercices*, saint Ignace de Loyola invite son retraitant à considérer comment, dans la Passion, la divinité se cache; il pourrait ajouter comment elle se révèle en se cachant. Elle se cache dans ce renoncement à tout l'humain, à toute puissance temporelle; mais elle éclate par cette grandeur spirituelle, cette force d'âme et cet esprit intérieur d'amour. L'humanité qui la voile, la dévoile en se sacrifiant. Ce qui est proprement le sublime. Dans une phrase immortelle saint Paul livre le secret [25] : « Le Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les Gentils, est puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, soit Juifs, soit Grecs. Car la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que la force des hommes ». Cet échec au plan terrestre est victoire sur le plan divin.

Certains événements contemporains illustrent cette doctrine. La dernière guerre nous a montré deux manières de mourir pour son idéal et pour sa patrie. En soldat, les armes à la main, sur le champ de bataille; en pur témoin, désarmé, dans un camp de concentration ou d'extermination. Il ne reste en ce dernier cas d'autre moyen de résister que les ressources tirées de l'intérieur même de la personne, sans aucun appui extérieur. La seule défense possible n'est plus l'attaque de l'ennemi, pour le mettre hors d'état de nuire; elle est dans la solidité de la volonté, qui ne capitule pas mais se dévoue pour un idéal qu'elle ne peut renier. Du soldat ou du pur témoin-martyr dirons-nous que le second fait preuve d'une moindre force d'âme? Le cas de Jésus est pareil au dernier avec cette différence que les prisonniers des camps avaient été dépouillés de leurs armes par violence et n'avaient point par ailleurs de puissance matérielle, tandis que le Christ pouvait à son gré disposer de celle-ci, mais s'y est refusé librement. Sa grandeur morale en est accrue.

Il est donc normal que, au pied de sa croix, des yeux se soient ouverts. Ainsi, le bon larron discerne Dieu dans le supplicié et Lui demande l'entrée dans son royaume. L'officier romain qui commande s'écrie : « Vraiment cet homme était le Fils de Dieu »! Toute la multitude, qui s'était assemblée pour le spectacle, considérant ce qui était arrivé, s'en retournait en se frappant la poitrine. Le Christ, qui était méconnu vivant, est reconnu, mort, pour ce qu'Il est. Il se gagne ses adversaires et s'en fait des partisans, de sorte que sa mort est un commencement, au lieu d'être une fin.

Ce qui l'a suivie justifie ce revirement. Quelle que fût la splendeur

25. Saint Paul, *Ire Epître aux Corinthiens*, I, 23-25.

de cette mort au point de vue moral, et si nécessaire qu'elle ait été, elle ne pouvait suffire, car elle était incapable de prouver toutes les affirmations du Christ et de montrer qu'Il était Dieu. Tant qu'elle ne se continuait point par la résurrection, elle manifestait en Lui, devant elle, une faiblesse semblable à la nôtre et ne Le découvrait pas entièrement différent de nous. De même qu'en naissant d'une mère, qui demeurait vierge, sans devoir à un homme sa fécondité, Jésus trahissait un pouvoir divin; de même, en mourant comme nous mais en ressuscitant ensuite, Il confirmait le même enseignement. S'Il était homme, Il n'était pas que cela, mais surtout Dieu. Il établissait péremptoirement qu'Il était la vie éternelle, puisqu'Il surmontait la mort. La conséquence était qu'en le prétendant, Il parlait comme étant la Vérité, donc aussi la Voie. Il nous donnait d'entrevoir ce qu'est cette survie, c'est-à-dire cette vie supérieure, surnaturelle, à laquelle doit mener l'existence ici-bas. Il fondait notre espérance et notre foi en nous convainquant, par son exemple, que le sacrifice, même le plus radical, paye, puisque son corps meurtri, détruit, était ranimé par une vie impérissable et soustrait aux coups de ses adversaires. Il proclamait, par le fait, l'inanité de leurs méthodes, le néant final de leurs ressources et leurs erreurs de jugement. Il garantissait enfin l'avènement mystérieux de cet ordre sublime et transcendant, pour lequel Il a renoncé à tout l'humain. A cette lumière, notre mort à son tour revêt tout son sens et transforme cet échec en réussite. La Résurrection légitime de façon décisive notre foi qui, sans elle, est vaine. Avec elle, le Christ est pleinement le consommateur de notre foi, parce qu'Il l'affermit, par son exemple, sur une certitude inébranlable. Pionnier de cette foi, Il en montre, Il en fraye la route; Il en révèle l'issue. C'est parce que les joies d'une telle réussite lui étaient proposées, qu'Il a méprisé l'ignominie et supporté la croix, afin de prendre place à la droite de Dieu. La Résurrection le glorifie en ce que, en Lui, le Fils de l'Homme y apparaît vraiment le Fils de Dieu, tandis que, à Noël, le Fils de Dieu s'était simplement montré le Fils de l'Homme dans l'humilité de notre condition. Il a maintenant toute la splendeur de la divinité.

Nous pouvons désormais répondre à la question de Brunschvicg : le Dieu de la religion est-il le Dieu des guerres de religion? Le Christ est bien le Dieu de la religion de l'esprit. Mais s'Il est réellement le Dieu vainqueur, Il n'est pas un Dieu guerrier. Ce n'est pas le Dieu de la guerre au sens meurtrier du mot. Pour ce motif, sa religion est bien la religion en esprit. Aucune autant que la sienne ne nous affranchit de tout matérialisme, quel qu'il soit, pour nous conduire au spiritualisme authentique. Ce n'est pas un Dieu de mort mais de vie. Il ne nous demande de guerre que contre nous-mêmes et nos passions, sûr que, si elle est poussée à bien, les guerres des hommes les uns contre les autres disparaîtront toutes seules. Il ne nous enseigne pas

de techniques pour organiser politiquement, économiquement notre univers terrestre, car ses vues dépassent la « matérialité ». Connaissant l'esprit de l'homme et sachant ce qui est en lui, Il a donné ces principes spirituels de l'observation desquels suit logiquement une organisation sociale viable pour tous, car les maux de l'humanité ont des sources morales. Dans son livre *Mon Combat,* Hitler oppose au Christ martyr le Christ lutteur [26], qui s'arme du fouet pour chasser du temple la tourbe des usuriers, la race des vipères. Comme chrétien, il salue en Lui tout d'abord le lutteur, qui atteint la plus haute grandeur. — Pourtant, dans ce mouvement de colère très réfléchi, le Christ n'a rien de meurtrier; Il n'enlève la vie à personne. Quant au reste de son existence, Il a choisi d'être martyr; Il a témoigné. C'est donc là son testament et c'est un testament rédempteur vraiment capable de nous délivrer du mal.

Un dernier trait achève d'en dévoiler le secret. Pourquoi Jésus est-il allé jusqu'à cette extrémité? S'il est dit couramment que le moindre de ses actes, ayant une valeur infinie, rendait sur terre à Dieu un hommage digne de lui et susceptible d'attirer sur nous sa bienveillance et de compenser tous nos torts, ces actes ordinaires ne suffisaient-ils point, sans qu'apparaisse la nécessité de pousser plus loin? Evidemment!

La question sera sans réponse bien péremptoire si nous nous tenons au point de vue de la justice. Mais il n'est pas le plus fondamental. De même que la création du monde et de l'homme par Dieu est un acte libre et gratuit qui n'a d'autre raison que l'amour que Dieu nous porte, de même encore l'adoption que ce Dieu fait de nous pour ses enfants est un nouvel acte gratuit et libre qui ajoute la faveur à la faveur et l'amour à l'amour. Or le Christ est le moyen de cette adoption en tant qu'Il est Homme et Dieu. Donc l'amour sera la clef de sa conduite et de son attitude. En tant que Dieu, Il s'inspirera de l'amour de Dieu pour nous; en tant qu'Homme, Il s'inspirera de l'amour que nous devons rendre à Dieu; Il en sera le modèle idéal, et, dans les deux cas, l'aboutissement sera le même.

Par contraste avec la justice qui mesure et calcule, l'amour a pour caractéristique de ne pas tenir de comptes mais de tout donner sans rien se réserver. Comme Dieu se donne tout entier à nous, sans rien garder pour Lui, le Christ à son exemple s'abandonne tout entier et se fait complètement nôtre. Il paie de sa personne et se lance à travers tous nos dangers. Puisque son don veut être total, Il est conséquent avec son amour, en allant jusqu'au bout du sacrifice et du péril. Aussi, vit-il dangereusement et non bourgeoisement!

Prenons l'autre perspective et comprenons ce qu'Il doit rendre à

---

26. Cité par Robert d'Harcourt, *l'Evangile de la Force,* p. 84.

Dieu comme homme; nous concluons qu'Il rendra tout comme Dieu donne tout, quel que soit le prix de l'hommage. Il sera donc aussi libéral comme homme envers Dieu que Dieu l'est envers nous. La générosité dictera seule sa conduite. En face de Dieu, non seulement libéral mais magnifique, le Christ rivalisera de magnificence, et, dans les difficultés, sa force d'âme sera magnanimité. Tout est ainsi grâce et gratuité dans ses actes parce que tout est amour. Son destin sublime ne peut être que magnifique et magnanime.

L'amour est toujours le dernier mot de tout soit de la création, soit de la grâce et de l'ordre surnaturel. « Dieu a tellement aimé le monde qu'Il lui a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en Lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle ». Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais « c'est Lui qui nous a aimés le premier ». Cette conclusion est capitale. A notre époque, où tant de penseurs jugent absurde notre existence, le seul moyen de la dire intelligible est d'y reconnaître l'œuvre d'un amour. J. P. Sartre lui-même l'avoue : être aimés cela vous justifie d'exister; cela vous assure de votre valeur; cela vous donne un sens, au moins vis-à-vis de celui qui vous aime. Et quand celui qui vous aime est Dieu, votre valeur, étant fondée par Lui, se revêt de son absolu; plus rien n'est absurde, quelles que soient par ailleurs les difficultés. Aux yeux de Dieu nous ne sommes pas de trop. Le chrétien reprend à son compte Platon : le péril est beau quand l'espérance est grande et belle la récompense.

IV. RELIGION DE LA TERRE ET RELIGION DU CIEL

Consacré par la mort que suit la Résurrection, le testament du Christ, qui est le lien de l'homme et de Dieu, a ceci d'unique qu'il est irrévocable, mais ne rend pas muet son auteur, qui retrouve la parole avec la vie. « De là vient aussi que Jésus peut sauver complètement ceux qui, par Lui, accèdent à Dieu, puisqu'Il est toujours vivant afin d'intercéder en leur faveur [27]. » Il unit, en sa parole, ce qui est séparé chez les autres : l'irrévocabilité de la mort à l'éloquence et à l'ardeur persuasive de la vie. De plus, ce qu'Il noue ici-bas, Il le noue encore dans le ciel, lorsque, à son Ascension, Il entre, comme homme, dans le sein de son Père, où Il est, comme Dieu, domicilié pour l'éternité. Ainsi que la Résurrection, cet acte prend une signification des plus importantes, parce que, en accueillant le Christ en son sein, Dieu manifeste qu'Il a pour agréable et qu'Il accepte l'hommage qui lui a été rendu sur terre. La religion commencée ici-bas s'achève en Dieu même. Là est, en effet, et non ailleurs, le véritable sanctuaire où Dieu reçoit l'hommage éternel du Christ-Homme.

Pour nous, cependant, une chose est essentielle. Bien que Jésus

27. *Epître aux Hébreux*, VII, 25.

rende hommage à Dieu pour toute l'humanité, cette humanité tout entière n'en doit pas moins s'unir à Lui et ratifier son acte. Comment le fera-t-elle puisqu'elle vit par tous les lieux de l'univers et à toutes les époques, tandis que le Christ n'est apparu qu'à une date précise et dans un endroit déterminé. Devra-t-elle se contenter de revivre cet acte par la pensée, l'imagination et le cœur, en reconstituant, en reproduisant ses circonstances, comme on reconstitue les scènes historiques du passé pour se les donner en spectacle? Ou bien Jésus Lui-même, en tant qu'auteur de la religion véritable, a-t-Il fixé les modalités de notre culte en rapport avec le sien?

Cette dernière possibilité s'est réalisée par l'établissement d'un système sacramentaire centré sur un sacrement principal autour duquel gravite le culte : l'Eucharistie. Grâce à lui, Jésus reste réellement, mystérieusement présent parmi nous dans son humanité, partout où nous le souhaitons. Grâce à lui, le culte qu'Il a rendu à son Père sur terre durant les années de sa vie, et qu'Il rend maintenant au ciel, ce même culte continue d'être rendu par nous et par Lui dans ce monde, si nous le voulons, au cours des âges, et, partout, sans aucune restriction de principe. Bien que la vie et la mort du Christ ne se soient produits qu'en un point du globe, en un moment du temps, ces événements capitaux pour le destin de l'humanité peuvent ainsi retentir à travers elle tout entière. Sans doute ont-ils encore des manières plus invisibles de pénétrer dans les époques et dans les pays que, apparemment, ils ne semblent pas toucher ; mais nous n'insistons pas sur cette délicate question.

Le principe de tout le système sacramentaire est l'emploi de la nature corporelle pour la collation de la vie surnaturelle et de la grâce. Il n'est qu'une extension de l'Incarnation, où la nature humaine et corporelle du Christ est instrument efficace de grâce. Par ses paroles et ses gestes, selon les intentions qu'Il y mettait et les symboles qu'Il utilisait pour les traduire, Jésus pouvait, de son vivant, communiquer sa vie divine. Cette manière était très adaptée à notre condition. Il a pu établir ainsi certains gestes, certaines paroles, et déléguer à certains hommes le pouvoir de communiquer aussi la grâce par leur moyen. Avec les sacrements, le sacerdoce et son ministère sont constitués.

Sans doute y a-t-il là des rites, mais essentiellement différents de la magie. Dans le sacrement, l'efficacité réelle du rite lui vient de la volonté divine ainsi que de la dignité qu'il reçoit du Christ. Contrairement à l'effet du rite magique en général, son effet n'est pas indépendant de la préparation morale du sujet qui s'y soumet ni de ses dispositions intérieures. Pour tous ces motifs, il se rattache à la religion et produit des effets surnaturels invisibles.

Il serait cependant illégitime de tirer de ces rites et de leur côté matériel une objection contre une véritable religion de l'esprit, car

ils sont adaptés à la vie intérieure d'un esprit incarné. Nous avons suffisamment montré, dans le signe de conscience et dans le geste, comment le mouvement permet à notre pensée de constituer son intériorité pour avoir le droit de conclure que ce qui caractérise notre vie humaine se retrouve normalement dans notre vie surnaturelle. Dans le Christ Lui-même, l'usage des gestes et des signes n'empêchait pas la vie intérieure divine. Ce même usage, tel qu'il a été institué par Lui, permet donc à la nôtre de se développer.

Il est ici des faits très remarquables dans l'histoire religieuse de l'humanité. Puisque l'homme doit à Dieu son hommage, cet hommage dans notre état actuel ne peut être conscient et réfléchi en nous qu'en s'extériorisant au dehors par quelque attitude du corps, c'est-à-dire par un rite, une cérémonie par lesquels nous nous offrons à Dieu. Il n'y a pas de religion intérieure de l'esprit sans que le corps y ait un rôle. Mais l'homme doit s'offrir à Dieu autant qu'il en dépend, c'est-à-dire entièrement. Il doit « se rendre » à Dieu dans tout son être, lui donner toute cette vie qu'il tient de Lui. Dans sa situation actuelle, il doit encore demander pardon pour ses fautes et les réparer. Que signifie cette expression : offrir à Dieu sa vie?

Elle ne peut vouloir dire « anéantir » cette vie au sens de la détruire, de s'immoler et de se tuer soi-même devant Dieu. Le motif très simple en est que, en procédant ainsi, nous mettrions un terme à nos devoirs envers Lui et ne pourrions plus ultérieurement Lui rendre notre culte. De plus, ayant reçu de Lui notre existence, nous ne pouvons en disposer à notre gré, en nous soustrayant à notre tâche; d'autant plus que, en nous l'enlevant, nous paraîtrions ne pas attacher de valeur à ce don! C'est pourquoi l'humanité s'y est prise autrement.

Si nous considérons, dans les diverses religions d'origine humaine, leur meilleure et leur plus essentielle inspiration, abstraction faite de toutes les déviations grossières, nous voyons l'homme prendre les biens de la terre desquels il se sert pour entretenir la vie, les fruits, les récoltes et les animaux, pour les soustraire à son usage, les réserver à celui de Dieu, puis, les Lui offrir. Ces aliments de sa vie, l'homme juge qu'ils sont sa vie, et que, en les présentant, il présente sa vie et s'offre lui-même.

Sa démarche ne s'arrête point là, mais se poursuit d'une manière, peut-être encore plus étonnante. Après l'offrande à Dieu de ses aliments, l'homme conçoit un repas sacré où il mange sa part. Non pas qu'il songe ainsi à reprendre ce qu'il a tout d'abord donné. Mais il croit que Dieu l'invite à sa table, après lui avoir pardonné ses fautes, pour partager son festin. Il met ainsi en commun sa vie avec la nôtre. Ne faisons-nous pas de même entre nous dans nos rapports? Les repas sont un moyen de mettre en commun nos vies : celle du corps, en nous nourrissant des mêmes mets, celle des esprits en échangeant les pensées par la conversation. Ce cérémonial est très net dans l'Ancien Testament mais nous ne nous y attardons point.

Force est d'avouer que, du côté de l'homme, la liturgie religieuse est bien conçue. Elle répond à notre nature et rend à Dieu l'honneur aussi parfaitement qu'il nous est possible, à condition d'être accompagnée d'une religion intérieure sincère. Elle pose néanmoins une question capitale : quelle sera la réponse de Dieu aux avances de l'homme? Qu'un souverain reçoive en hommage de ses sujets une portion de leurs biens ou revenus, cela s'entend, puisqu'il est leur semblable et doit, comme eux, subsister, subvenir à ses besoins. Mais Dieu est bien au-dessus de telles préoccupations! Qu'a-t-il à faire de nos cadeaux? Quel plaisir trouvera-t-Il à tout notre ravitaillement? En conséquence, quel accueil réservera-t-il à la religion intérieure dont ils sont le signe? Quelle sera finalement sa faveur à notre égard?

Une autre intention secrète demeure encore plus dans l'incertitude. Le sens profond de l'alimentation matérielle et des préoccupations qu'elle procure légitimement à notre esprit, c'est de ne pas périr de faim; c'est d'écarter la mort de notre corps. Ce n'est rien moins que le désir de son immortalité; l'âme immortelle voudrait le vivifier toujours. Cette même ambition se reconnaît dans tout ce qui se rattache au service de santé. Elle va même particulièrement loin dans le culte. En effet ces aliments qui nous soutiennent ne peuvent jamais que reculer plus ou moins la mort, mais nullement la repousser définitivement. Puisqu'ils sont périssables et se corrompent, quelle vie autre que périssable peuvent-ils apporter? Pour obvier à ce défaut, l'homme peut les offrir à Dieu, puis estimer que ce dernier l'invite à sa table pour l'en rassasier et lui transmettre par là sa propre vie qui vaincra cette mort? Mais qu'y a-t-il là d'autre qu'un rêve incapable de se réaliser? Qui nous dit que Dieu se comporte comme nous L'imaginons, qu'Il nous invite à sa table et nous donne sa vie éternelle? Une religion, dont nous avons nous-mêmes l'initiative, laisse en suspens toutes ces interrogations! Mais le Christ s'est chargé de lever notre ignorance.

Dans le dernier repas qu'Il partagea avec les siens, Jésus prit les dispositions qui devaient nous permettre d'unir sur terre notre religion à la sienne, et de rendre à Dieu un hommage qu'Il agrée. Il changea du pain et du vin en son corps et en son sang, en disant à ses apôtres : Prenez, mangez et buvez; faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous le ferez. A leurs successeurs comme à eux, Il donnait le pouvoir de consacrer le pain et le vin à son corps et à son sang. L'Eucharistie était instituée et, avec elle, le culte chrétien. C'est une matière pour notre réflexion.

Pour accomplir cette merveille et ce « mystère de foi », le Christ n'a pas choisi le blé ni le raisin, ces fruits bruts de la culture et du sol, mais ces mêmes produits élaborés par notre travail et notre technique, cuits, assaisonnés, pressurés pour notre alimentation. L'Ecri-

ture ne nous a-t-elle pas avertis? « Dans la sueur de ton front, tu te nourriras de pain ». Or, ce résultat de notre labeur est ressaisi par l'Homme-Dieu. Lorsque sa parole ou celle de ses prêtres le transsubstantie en sa chair et en son sang, cette nourriture matérielle devient la nourriture spirituelle de notre âme. Elle qui, de soi, entretient pour quelque temps une vie périssable, devient l'aliment qui nourrit d'une vie divine tout en gardant ses apparences corruptibles. Le pain de notre peine et de nos sueurs est le pain qui sauve de la mort. Gagner notre vie, disons-nous, au sens de gagner de quoi acheter le pain du boulanger. Mais cela signifie désormais autre chose de plus décisif : recevoir en nourriture ce pain que, pour l'Eglise, prépare le boulanger, mais que cette Eglise consacre au corps du Christ, pour qu'il porte en lui une vie que la mort n'atteint pas. Cette fois, la vie est définitivement gagnée. La condamnation au travail qu'avait entraînée le premier péché, se mue en une parole de bénédiction. Châtiment de la faute, ce travail en est devenu l'expiation, le pardon, lorsque, par la miséricorde de Dieu, son produit est fait, dans l'Eucharistie, notre Rédempteur, sans perdre ses apparences ouvrières. Le Christ est là toujours ouvrier comme il le fut trente années de sa vie, mais Il est, en même temps, victime et prêtre de notre religion; Il est offert et s'offre, réunissant en Lui les deux traits caractéristiques de notre condition : le travail et le loisir. Il consacre le travail en montrant sa vraie portée.

Parce qu'il ne nous suffit pas, pour être des hommes, de manger, de boire et de dormir, ni de soutenir notre corps avec les fruits bruts du sol, le travail est notre sort. Par la culture et ses techniques, œuvres de notre raison, nous subvenons plus efficacement à nos besoins, en améliorant la production de façon que nous puissions veiller aux intérêts de notre esprit, à sa culture intellectuelle, esthétique, morale et, surtout, religieuse. L'humanité s'élève du travail au loisir, d'une activité matérielle et servile à une activité libérale et spirituelle d'autant plus parfaite qu'elle est présentation à Dieu dont nous nous savons connus, aimés, pour Le connaître et L'aimer généreusement. En naissant et en restant ouvrier presque tout le temps, puis en réservant ses trois dernières années à l'éducation spirituelle de ses compatriotes afin de les affranchir des ambitions exclusivement terrestres et de leur apprendre la vraie liberté spirituelle, Jésus nous a enseigné ce que doit être notre ascension intérieure par toute notre personne et par toutes nos activités. Il nous l'enseigne encore dans l'Eucharistie et nous permet de la réaliser, sans nous cacher ce qu'elle coûte car Il est là sous le symbole de sa mort et de sa passion. Tout le tragique et le sublime de son destin est représenté là. Mais, pour n'y être pas visible, sa gloire n'en est pas absente. Celui qui s'y offre et que nous offrons n'est pas seulement la victime du Calvaire, c'est le ressuscité du tombeau, le triomphateur de l'Ascension qui rentre chez son Père.

C'est le Christ immolé pour maintenir les droits de Dieu, mais accepté, accueilli, reconnu par ce Dieu. C'est le Christ qui se présente à son Père dans le ciel. Ce qu'Il fait dans l'éternité, Il le fait grâce à nous et nous le faisons grâce à Lui dans le temps, de sorte que, en priant par Lui, nous sommes d'autant plus sûrs d'être exaucés que nous demandons ce qui, déjà, nous a été accordé. Comme, en L'offrant, nous rendons simplement à Dieu ce qu'Il nous a donné, nous sommes également certains de lui rendre un hommage qui Lui soit agréable. Quelles que soient nos fatigues et nos traverses, nous continuons, grâce à l'Eucharistie, ce que le Christ a fait ici-bas et ce qu'Il fait encore au ciel. La religion de la terre et la religion du ciel ne sont qu'une même religion. Dans notre travail, nous avons part au loisir éternel de Dieu.

Que l'homme veille donc dans la foi aux besoins de son corps! Avec le Christ, il s'en affranchit, pour assurer l'épanouissement du véritable agir surnaturel en lui. Il se rachète de toute servitude dans le repos et la liberté de Dieu. Telle est la valeur chrétienne du travail et le loisir où il s'achève. Par lui, le Christ habite parmi nous mais toujours comme un Dieu caché, puisque non seulement sa divinité, mais même son humanité ne paraissent pas. Sans quitter le ciel, Il passe ses loisirs avec nous, pour que son Père reçoive en cet univers notre adoration. Il a daigné, pour ce but, réquisitionner notre travail, en avoir besoin. De notre côté, unis à Lui, nous rendons à Dieu l'honneur parfait, qu'Il agrée. Nos loisirs ont là leur occupation dernière et notre labeur « sa consécration ». Les loisirs de l'homme et les loisirs du Christ constituent dans la Messe la religion mondiale, l'acte sanctificateur par excellence. Quoi de plus naturel que, pour en rehausser l'éclat, tous les arts prêtent leurs ressources! Arts du vêtement, de l'orfèvrerie, du spectacle et de la liturgie, architecture et musique, peinture et sculpture, tous prennent ici rendez-vous afin que le culte consomme toute la culture. Aucun effort n'est de trop « pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers qui est une machine à faire des dieux [28] ».

André Marc, S. J.
professeur à l'Institut catholique de Paris.

28. Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, 1932, p. 343.

Nature et Position du Sacerdoce *

La position du Sacerdoce par rapport aux états de perfection reconnus par l'Eglise est un sujet qui fut souvent controversé; il gagne à être repris sur le plan théologique où seul il peut être résolu.

Il pose trois problèmes : celui de la nature du Sacerdoce, celui de sa relation aux états de perfection, enfin celui de l'exigence de sainteté personnelle qu'il comporte. Il apparaîtra en conclusion que toute vie chrétienne parfaite se centre sur le Sacerdoce du Christ.

LA NATURE DU SACERDOCE [1]

La question primordiale, préalable à toute étude des relations entre état de perfection et Sacerdoce, est de savoir quelle est la nature du Sacerdoce. Problème difficile : en effet le sacrement de l'Ordre est entouré lui-même par un appareil juridique complexe, par les prescriptions liturgiques qui préparent ou accompagnent sa collation, par toute une vie spirituelle et sociale, qui a sa propre sensibilité et ses prérogatives.

Il n'était pas possible, il y a un demi-siècle, de traiter ce point sur les fondements théologiques nécessaires à une solution claire et satisfaisante, du fait que le droit canonique n'était pas codifié de façon aussi explicite qu'il ne l'est aujourd'hui, et que la théologie ne possédait pas ou avait perdu de vue les faits importants que le théologien moderne se doit de considérer objectivement. Trop spéculative, la théologie traita le sujet avec un *a-priori* que rejettent implicitement la pratique de l'Eglise et des décisions pontificales [2].

---

* Cet article constitue un des chapitres de l'ouvrage *« Les Instituts séculiers », Etude théologique et canonique,* qui paraît aux Editions de la Librairie Universelle, Desclée De Brouwer, Bruxelles-Paris. Nous avons profité de cette publication pour y insérer quelques documents pontificaux et apporter en notes certaines données techniques.

1. Les théologiens sont encore divisés sur le point de savoir si le sacrement de l'Ordre comporte trois degrés sacramentels : épiscopat, presbytérat et diaconat ou deux degrés : sacerdoce et diaconat. La question a une actualité accrue, du fait que Mgr Ch. Journet a revu certaines de ses positions dans la *Revue thomiste,* 1953, pp. 81-108 et que le R. P. E. Boularand pose dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de 1953, pp. 3-36, la question : *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?* Ces études furent reprises par A. Michel dans l'*Ami du Clergé,* 1953, pp. 721-727. Le R. P. J. Lécuyer, C.S.Sp., vient de publier un nouvel article dans *Gregorianum,* 1954, pp. 56-89 : *Aux Origines de la théologie thomiste de l'épiscopat.* Nous avions pris position avant la publication de ces articles; nous nous permettons d'y renvoyer en note.

2. La *praxis Ecclesiae* vu sa valeur dogmatique, pose un problème méthodologique important. Un exposé théologique qui ne l'intègre pas dans sa synthèse ou dans l'interprétation des textes, qui lui sont antérieurs, est aussi malvenu qu'une

Quels sont ces faits? Tout d'abord la variété des ordres mineurs dans les Eglises orientales et la valeur du sous-diaconat dans ces Eglises, les Bulles pontificales permettant à de simples prêtres d'ordonner des prêtres et de conférer le diaconat et le sous-diaconat. Ces faits nous amènent à revoir l'estimation courante des divers degrés de l'Ordre. Autrefois, ils étaient considérés comme une participation plus ou moins étendue aux pouvoirs sacerdotaux. Gratien et les canonistes qui le suivirent admettaient même que la tonsure était un rite sacramentel et, contre l'avis de théologiens célèbres, comme Pierre Lombard et saint Thomas, ils déclaraient que l'épiscopat était un sacrement.

Théologiens et canonistes n'admettent plus aujourd'hui que la tonsure soit un sacrement. La comparaison des liturgies orientales avec les usages romains fait conclure que les ordres mineurs sont plus nombreux dans une Eglise et se réduisent à un ou deux ordres dans telle autre. Les théologiens les considèrent aujourd'hui comme des sacramentaux [3]. De plus, le sous-diaconat, considéré en Orient comme ordre mineur, n'est plus reconnu par l'unanimité des docteurs et par la tradition catholique comme un sacrement [4].

étude patristique, qui conclut à la non-définibilité d'un dogme à partir de quelques textes tenus pour absolus. Saint Thomas a fait remarquer plus d'une fois l'importance de la *praxis Ecclesiae*, surtout en théologie sacramentaire (*Comment. in 1 Cor.*, c. XI, lect. 3, fin). Le P. Congar dans son étude : *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, dans *La Maison-Dieu*, 1948, n. 14, pp. 107-128, a réuni plusieurs références à saint Thomas : en théologie trinitaire : *S. Th., I^a*, q. 28, a. 2, sed c.; q. 31, a. 4, obj. 4; *De Pot.*, q. 9, a. 3, sed c.; en christologie : *III^a*, q. 2, a. 5, sed c. S. Thomas se réfère à des faits liturgiques. En théologie sacramentaire, il invoque souvent l'*usus* ou la *consuetudo Ecclesiae* (*III^a*, q. 60, a. 8; q. 72, a. 4, sed c.; a. 12, sed c.; q. 82, a. 2, etc.). Que l'Eglise, dirigée par le Saint-Esprit, ne peut, dans une pratique vraiment commune, tomber dans l'erreur est un principe important, également admis par saint Thomas comme fondamental : *De Pot.*, q. 9, a. 3, sed c.; *S. Th., III^a*, q. 66, a. 10, sed c.; *Quodl.* II, a. 7. Ce principe a été bien mis en évidence par le P. Lennerz dans son traité *De Sacramento Ordinis*, Rome, 1953², p. 143-144. Cfr *L'Ami du Clergé* qui a repris en traduction ce texte important, 1953, pp. 721-722. Le Père Congar fait remarquer très judicieusement que la théologie se doit de tenir compte plus sérieusement de cette *praxis Ecclesiae* : « car, dit-il, une rapide et facile enquête à travers les meilleurs manuels montre que, loin de prendre un fait de ce genre en considération à titre de donné, on s'est généralement contenté de s'en débarrasser, parfois avec désinvolture. Les canonistes, hommes du fait, sont ici plus objectifs que les théologiens », *art. cit.*, p. 112. Il n'y a malheureusement pas les seuls manuels à être si acharnés à maintenir les positions spéculatives à l'encontre de la pratique de l'Eglise! C. Baisi dans son livre : *Il ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Rome, 1935 (thèse de l'Université Grégorienne, sous la direction du R. P. Lennerz), pp. 104-116, note la position prise par les divers auteurs par rapport aux Bulles, dont il est question en cette matière.

3. F. Cappello, S. J., *Tractatus de Ordine*, Rome, 1947, pp. 66 s., n. 99 et 100; H. Lennerz, S. J., *De Sacramento Ordinis*, Rome, 1953², pp. 114-125; W. Croce, S. J., *Die niederen Weihen und ihre hierarchische Wertung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1948, pp. 257-314; Ch. Journet, *Vues récentes sur le sacrement de l'Ordre*, dans *Revue thomiste*, 1953, pp. 107-108.

4. F. Cappello, S. J., *Tractatus de Ordine*, Rome, 1947, p. 508, n. 729. H. Lennerz, *De Sacramento Ordinis*, Rome, 1953², pp. 114-125.

Cette position théologique ramène aux seuls ordres sacrés la possibilité d'être sacrement. Elle fonde la distinction que le Pape Pie XII a introduite par la Constitution *Sacramentum Ordinis*, où il détermine la matière et la forme en vue de la collation valide du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat [5].

Que ces trois ordres soient traités d'une façon uniforme, qu'ils se confèrent par l'imposition des mains et l'invocation du Saint-Esprit, qu'ils aient de ce fait « une matière et une forme », un geste significatif de la grâce implorée et concédée, tout cela ne peut suffire pour établir certainement que ces trois ordres soient sacramentels [6]. Bien au contraire, toute une lignée de théologiens a maintenu la doctrine du Lombard et de saint Thomas et enseigne, de nos jours encore, que l'épiscopat n'est pas un sacrement mais une dignité, un office conféré d'une façon liturgique, c'est-à-dire par un sacramental [7].

---

5. *A.A.S.*, 1948, pp. 5-7, *Doc. cath.*, 1948, col. 515-520. Notons un changement de terminologie : le Code de droit canonique appelait *ordres sacrés* le sous-diaconat, le diaconat et le presbytérat (can. 949). La Constitution *Sacramentum Ordinis* applique ce terme au diaconat, au presbytérat et à l'épiscopat.

6. Ce raisonnement est repris plusieurs fois par le Père Boularand, *art. cit.*, p. 26; 29-30; 33-34. Commentant la Constitution *Sacramentum Ordinis*, l'auteur conclut : « L'autorité suprême de l'Eglise assigne donc à la consécration épiscopale, donnée au prêtre après au moins cinq ans de sacerdoce, tout comme au Diaconat et Presbytérat, tous les éléments du sacrement de l'Ordre : une matière, une forme, la signification et la collation d'un pouvoir d'ordre et la grâce du Saint-Esprit. En présence d'un tel enseignement, la thèse négative devient insoutenable et celle que nous défendons apparaît comme une doctrine « catholique ». Ces conclusions nous semblent hâtives, car Sa Sainteté Pie XII, en déterminant la matière et la forme des ordres sacrés ne s'engage pas pour autant à trancher la question de la sacramentalité de ces rites. S'il en avait eu l'intention, vu les divergences d'écoles, il faudrait qu'elle soit marquée plus explicitement dans les textes. L'intention du Souverain Pontife est nettement énoncée : mettre fin aux doutes que provoquent les rites supplémentaires au rite essentiel et déterminer clairement ce qui est nécessaire pour que ces ordinations soient *valides*. S'il y est question des effets sacramentels de ces rites, il est à remarquer qu'il n'en est jamais traité que de façon générale; il n'est jamais mentionné qu'un de ces trois ordres soit sacramentel. *Baisi* reconnaît qu'on ne peut conclure de cette Constitution que l'épiscopat soit sacrement. *Institutiones Theologiae scolasticae*, vol. IV, Milan, 1949, p. 592.

7. Il est difficile de nommer ici tous les théologiens qui ont maintenu cette façon de voir. Nous les citons en suivant de très près les annotations du Père Boularand, *art. cit.*, p. 5 ss. Au XII[e] siècle : Hugues de Saint-Victor (*P.L.*, 176, c. 423 B); Pierre Lombard (*P.L.*, 192, c. 904; *Ed. de Quaracchi*, p. 902, n. 248). Au XIII[e] siècle : Alexandre de Halès, *Sum. Th.*, P. IV, q. 20, n. 8, a. 1; q. 21, n. 4 ad 5. Ces textes rapportent peut-être l'avis de ce théologien. Il faut attendre que paraisse l'édition critique de Quaracchi pour se prononcer définitivement. S. Albert le Grand, *In IV Sent.*, D. 24, a. 39; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, D. 24, p. 2, a. 2, q. 3 : concl.; Richard de Mediavilla, *In IV Sent.*, D. 24, a. 3, q. 3; a. 5, q. 2; S. Thomas, *In IV Sent.*, D. 24, q. 3, a. 2; *Contra Gent.*, L. IV, c. 74-76; *De perfectione vitae spirit.*, c. 23; cfr *Sum. Th., Suppl.*, q. 37, a. 2; q. 40, a. 4 et 5. La position de saint Thomas sera défendue par ses commentateurs.

Au XV[e] siècle : Jean Capreolus, *Defens. Theol. Div. Thomae, In IV Sent.*, D. 25, q. 1, a. 3.

Au XVI[e] siècle : Sylvestre de Ferrare, *Sum. cont. Gentes commen-*

Ce qui entraîne une double conséquence : premièrement, le pouvoir sacerdotal est ontologiquement identique chez les « prêtres du premier ordre » et leurs auxiliaires « du second ordre » ; ensuite est posée dorénavant la question de la valeur sacramentelle du diaconat [8].

Les usages de l'Eglise apportent ici une solution plausible, qui rejoint d'ailleurs la thèse de saint Thomas.

Les pouvoirs sacerdotaux essentiels — le pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice Eucharistique, le pouvoir de remettre les péchés — sont les mêmes chez les évêques et les prêtres, tout comme le pouvoir d'administrer le sacrement des malades [8bis].

---

tariis... illustrata, L. IV, c. 76. Dominique Soto, *In Sent.,* D. 24, q. 2, a. 4.

Au XVIII[e] siècle : J.-B. Gonet, *Clypeus Theol. Thom., De Ordine,* Disp. IV, a. 2; R. Billuart, *Cursus Theol., De Ordine,* Diss. IV, a. 2.

Au XX[e] siècle : L. Billot, S. J., *De Eccl. sacr. De Ordine,* Th. 31, 2; E. Hugon, O.P., *Tractatus dogmatici,* t. IV, p. 720; Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive,* Paris, 1902, pp. 224-275; A. Boudinhon, *L'ordination au sous-diaconat et au diaconat faite par un simple prêtre,* dans *Le Canoniste contemporain,* 1901, pp. 257-272; 321-335; 385-400; 1902, pp. 705-707.

8. Cette affirmation pourrait à première vue paraître peu conciliable avec la position prise par le Concile de Trente dans sa XXIII[e] Session. Le canon 4 dit notamment : « *eosque presbyteris Superiores esse... quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent* ». Cette difficulté n'échappe pas au R. P. Lennerz qui la résoud, en se basant sur l'étude des Actes et des discussions conciliaires, dans son traité *De Sacramento Confirmationis,* Rome, 1949[2], pp. 110-111, n. 192. Le *nullam potestatem* s'explique du fait qu'un simple prêtre ne peut *validement* conférer ce sacrement sans y être autorisé par le Souverain Pontife. Ce même problème a été repris par le R. P. Lennerz dans son *De Sacramento Ordinis,* Rome, 1953[2], pp. 80-85, nn. 141-150 :

« Tandem dici potest : ordinatione presbyterali confertur quidem potestas confirmandi et ordinandi; sed validus usus huius potestatis auctoritate et potestate aliqua superiore impeditur. Etiam sic videtur adhuc dici posse, presbyterum nullam habere potestatem confirmandi et ordinandi, quatenus ille, qui actum aliquem valide exercere non potest, recte dici potest non habere potestatem huius actus », *op. cit.,* p. 82, n. 146. Notons que le Concile situait la supériorité de l'Episcopat dans la hiérarchie de l'ordre sur la possibilité de conférer ces deux sacrements.

8bis. Saint Thomas a centré sa synthèse des pouvoirs sacerdotaux sur l'Eucharistie. Les pouvoirs sacerdotaux contiennent cependant d'autres prérogatives qu'il faut inclure au même titre parmi les pouvoirs sacramentels. Le P. Congar remarque très judicieusement que « la systématisation thomiste du sacrement d'Ordre par l'idée d'un rapport au corps vrai du Christ a, dans ses applications, quelque chose d'artificiel : elle reconnaît une valeur sacramentelle au sous-diaconat, alors que celui-ci ne confère, de toute évidence, aucun véritable « pouvoir », et, à coup sûr, aucun « pouvoir » sur le corps eucharistique du Christ; par contre, elle refuse la qualité d'Ordre sacramentel à l'épiscopat, sous prétexte qu'il n'ajoute pas au simple presbytérat un pouvoir sur l'Eucharistie... » (cfr *La Maison-Dieu,* 1945, n. 14, p. 109). Malgré la valeur très relative de certains arguments, les théologiens qui commentent Pierre Lombard sont avant tout des témoins d'une longue tradition. Gratien, en sacramentalisant toutes les ordinations, inaugure une autre manière de voir qui s'imposa à plusieurs canonistes et à quelques théologiens de valeur. Bellarmin l'a mise en relief dans la théologie de la contre-réforme. Son succès s'explique assez facilement du fait que les canons du Concile de Trente ne pouvaient s'interpréter sur le fond théologique qu'apporte la publication récente des discussions préliminaires et des actes mêmes du Concile et que d'autre part la position catholique aimait à s'affermir contre la réaction protestante. La supériorité de l'épiscopat fut d'autant plus fortement inculquée par ces auteurs qu'ils la structuraient comme ordre « sacramentel » distinct du presbytérat.

Sur un point les évêques latins ont, dans la discipline actuelle, un pouvoir plus étendu : de droit, ils peuvent confirmer. Dans toutes les Eglises eux seuls sont autorisés à conférer aux clercs les ordres majeurs. Le Code de droit canonique, en reprenant d'ailleurs la discipline tridentine, a acté ces positions.

Toutefois, en dehors des lois générales, il y a des droits particuliers, concessions pontificales, qui, tout étranges qu'elles puissent paraître à première vue, font exception et obligent à réfléchir. Ces faits ne sont nullement troublants [10].

---

9. Grâce aux études historiques et à l'examen approfondi des Actes du Concile de Trente, on a remarqué que les Pères réunis à Trente n'ont pas voulu se prononcer sur la valeur de la hiérarchie d'Ordre, ni trancher définitivement le fond de la question que soulève la supériorité des évêques par rapport aux prêtres. Ils n'ont pas voulu déterminer si cette supériorité était de droit divin ou de droit ecclésiastique. Le Père Lennerz remarque à ce propos : « Canone 6 definit : « Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam, *divina ordinatione* institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris : *A.S.* » (*Denz.* 966). Post multas discussiones verba « *divina ordinatione* » electa sunt, et ex proposito dictum non est « *institutione divina* » ; immo ne formula quidem « *ordinatione speciali divina* » approbata est. Ratio, ob quam verba « divina ordinatione » electa sunt a concilio, patet ex responso, quod die 14 iulii (sessio erat 15 iulii) legati dederunt « Hispanis », cum quibus maiores de hac re erant discussiones. « Nec enim negant Itali, ita legati, episcopos esse a Christo institutos, sed aiunt hoc egere declaratione, quod scilicet sunt a Christo non immediate, sed mediante Summo Pontifice. Item quod sunt a Christo quoad ordinem, non quoad iurisdictionem » (Paleotti, *Acta Concilii Tridentini. Conc. Trid. ed. Goerres,* III, 1931, 691). Ergo concilium eligendo verba « *divina ordinatione* » praescindere voluit a questione, num hierarchia ordinis, superioritas episcoporum super presbyteros, sit institutionis immediate divinae. Sermo est de sola hierarchia ordinis; nam concilium post multas deliberationes decrevit, in hoc decreto exclusive agere de hierarchia ordinis, et non de hierarchia iurisdictionis; idem patet ex verbis legatorum supra relatis; et tandem ipsa verba huius canonis hoc manifestant; nam presbyteri et ministri non pertinent ad hierarchiam iurisdictionis, quae constat Summo Pontifice et episcopis. Ergo ex concilio tridentino aperta manet quaestio, utrum superioritas episcopi supra presbyterum sit immediate institutionis divinae an non, utrum sit iuris divini an non. » Lennerz, *De Sacramento Ordinis,* Rome, 1953, pp. 84-85, n. 150. Mgr Journet a fait siennes les conclusions du P. Lennerz, dans la *Revue thomiste,* 1953, pp. 85-86. Le P. Boularand ne cite pas ces positions conciliaires. Toutefois Mgr Journet remarque que le Code de droit canonique au canon 108, § 3 semble reprendre la position rejetée par le Concile. En effet le canon 108, § 3 dit « *Ex divina institutione* sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopato subordinato ». Le Père Lennerz avait également noté cette différence de terminologie, *op. cit.*, p. 85, note 1. Cependant nous ne pouvons conclure de ce texte, que le Code définit une question que le Concile avait laissée imprécise et indéterminée. Il serait vraiment étonnant de voir le code trancher silencieusement une question dogmatique de cette importance. Le « *divina institutione* » du can. 108 porte tout d'abord sur l'existence de la double hiérarchie et c'est ce fait-là qu'il souligne comme étant d'« *Institution divine* ». Enfin en interprétant ce texte, il faut observer les règles d'interprétation données au can. 6. Nous ne pouvons non plus nous baser sur le canon 948 : « Ordo *ex Christi institutione* clericos a laicis in Ecclesia distinguit... » ; le mot *ordo* n'y est pas synonyme de sacrement. La tonsure distingue déjà canoniquement les clercs des laïcs (cfr Boularand, *art. cit.*, p. 17).

10. Cfr Boularand, *art. cit.*, p. 7. L'auteur remarque que la thèse négative (qui nie la valeur de sacrement à la consécration épiscopale) trouve un regain de faveur des environs de 1900 à 1940, en raison des faits *troublants* concernant

De temps immémorial la confirmation a été conférée par de simples prêtres, en Orient notamment, où le sacrement est administré après le baptême. Dans l'Eglise latine plusieurs prélats jouissent de ce droit. Ils ne sont pas évêques mais simples prêtres élevés à la dignité de préfet apostolique, de la prélature *nullius*, ou du Cardinalat [11].

Préfets et Vicaires apostoliques peuvent déléguer ces pouvoirs et Léon XIII concéda la même faveur aux Ordinaires de l'Amérique latine. Pie XII permit à tous les curés de conférer ce sacrement aux malades en danger de mort sur leur territoire [12].

Ces concessions et délégations n'ont jamais été considérées comme une action sacramentelle : un indult pontifical n'a pas l'effet d'un sacrement.

Il faut donc conclure que ces interventions de l'autorité ne font que règler l'exercice valide d'un pouvoir que les prêtres ont acquis dès leur ordination sacerdotale [13].

Les concessions pontificales qui ont suscité le plus d'étonnement sont les indults concédés aux abbés de l'ordre de Cîteaux.

Innocent VIII (élu en 1484, † 1492) permet à Jean de Cirey, abbé de Cîteaux (1476-1501, † 1503) de conférer le sous-diaconat et le diaconat à tous ses inférieurs. Il concédait la même faveur aux quatre premiers pères de l'Ordre, les abbés de la Ferté, de Pontigny, de Clairvaux et de Morimond pour leurs religieux respectifs.

Nous reprenons ici les passages les plus importants de cette Bulle :

« INNOCENTIUS Episcopus, servus servorum Dei, etc. Exposcit tuae devotionis sinceritas et religionis promeretur honestas, ut tam te, quem speciali dilectione prosequimur, quam tuum et alia quattuor principalia tui Cisterciensis Ordinis monasteria, post praedictum monasterium tuum immediate fundata, primas quattuor illius filias nuncupata, condignis honoribus attollamus, ac specialibus favoribus et gratiis prosequamur. Cum itaque sicut exhibita nobis nuper pro parte tua petitio continebat, ex privilegiis et indultis apostolicis tibi et aliorum quatuor monasteriorum praedictorum abbatibus pro tempore existentibus, ut omnes ordines minores personis ordinis eiusdem intra monasteria praedicta conferre,

---

les origines de l'épiscopat monarchique et le ministre extraordinaire des ordinations majeures. Notons cependant que ces deux questions doivent être bien distinguées. Nous ne traitons pas la question de l'épiscopat monarchique — qui est un problème de juridiction — et renvoyons le lecteur aux excellentes remarques du P. Lennerz à ce sujet, *op. cit.*, p. 85, n. 151.

11. Cfr *C.J.C.*, can. 239, § 1, n. 23; 204, § 2; 310, § 2; 323, § 2; 782, §§ 3-5.

12. Ces Indults sont signalés par Mgr C. Zerba, sous-secrétaire de la S.C. des Sacrements dans son *Commentarius in Decretum « Spiritus Sancti »*, Rome, 1947, pp. 22-29.

13. Pie XII fit porter ce décret par la S.C. des Sacrements le 14 sept. 1946. *A.A.S.*, 1946, pp. 349-358. Si cet acte avait eu une portée dogmatique exceptionnelle, cette mesure aurait exigé un acte solennel du magistère pontifical. L'intervention de la S.C. des Sacrements est donc de l'ordre disciplinaire, et suppose le problème des pouvoirs sacerdotaux résolu dans le sens que nous indiquons. Cfr H. Lennerz, S. J., *De Sacramento Confirmationis*, Rome, 1949², pp. 119-120, n° 209.

ac pallas altaris et alia ornamenta ecclesiastica benedicere, ac mitra et annulo et aliis pontificalibus insigniis uti, nec non in illis et aliis monasteriis et prioratibus illis subiectis, ac parochialibus et aliis ecclesiis ad eos communiter vel divisim pertinentibus, quamvis eis pleno iure non subessent, benedictionem sollemnem, post missarum, vesperarum et matutinarum sollemnia, dummodo in benedictione huiusmodi aliquis antistes, vel apostolicae Sedis legatus praesens non foret, elargiri ».

On remarquera que dans l'octroi des privilèges le Pape Innocent VIII accorde des privilèges plus étendus que ceux qu'accordèrent ses prédécesseurs : dans ce sens il permet qu'en plus des ordres mineurs, l'abbé confère le sous-diaconat et le diaconat :

« Nos qui ordinem ipsum prae caeteris in visceribus gerimus charitatis et illum intendimus non minoribus gratiis et privilegiis quam praedecessores nostri fecerunt, decorare, tuis in hac parte supplicationibus inclinati, tibi et successoribus tuis, ac dictis abbatibus aliorum quatuor monasteriorum praedictorum nunc et pro tempore existentibus, ut de caetero perpetuis futuris temporibus, praedicta et quaecumque alia vestimenta, ac ornamenta ecclesiastica, corporalibus vasculisque ad reponendam sacram eucharistiam ac imaginibus quibuslibet comprehensis, in locis et domibus dicti ordinis benedicere, et calices consecrare tam de dicto ordine quam si ad vos aliunde nonnumquam deferantur, ac altaria de novo constructa, seu translata, restaurata, aut mutata, in quibuslibet locis dicti ordinis, chrismate sacro prius ab aliquo catholico antistite recepto consecrare, et etiam benedictionem solemnem post missarum, vesperarum et matutinarum sollemnia in quibuslibet monasteriis, domibus ac locis dicti ordinis utriusque sexus, servatis gradibus superioritatis inter vos, elargiri : ac ne monachi dicti ordinis pro suscipiendis Subdiaconatus et Diaconatus ordinibus extra claustrum hinc inde discurrere cogantur, tibi et successoribus tuis, ut quibuscumque dicti ordinis monachis, aliis vero quatuor abbatibus praefatis, ac eorum successoribus, ut suorum monasteriorum praedictorum religiosis, quod ad id idoneos repereritis, Subdiaconatus et Diaconatus ordines huiusmodi alias rite conferre [14]. »

---

14. Le texte de cette Bulle fut édité en 1491, du vivant même d'Innocent VIII, dans la *Collecta quorumdam privilegiorum Ordinis Cisterciensis* à Dijon. Il fut reproduit en 1630 par Henriquez dans son ouvrage : *Regula Constitutionum et Privilegia Ord. Cist. item Congregationum monasticarum et militiarum quae cisterciense Institutum observant,* imprimé à Anvers chez Plantin. Louis Meschet le reproduit dans son ouvrage sur les *« Privilèges de l'Ordre de Cîteaux »,* Paris, 1713, p. 135 et Raphaël Köndig le reprend dans son *Elenchus privilegiorum regularium tam mendicantium quam non mendicantium, maxime cistercensium,* édité à Cologne en 1729, pp. 391-394. (Cet ouvrage doit être difficile à trouver en France; il fut supprimé par arrêt du Grand-Conseil du roi en date du 17 mars 1733; cfr *D.D.C.,* art. *Cîteaux,* col. 795). Rares sont les théologiens qui l'ont reproduit dans leurs ouvrages. Le P. Lennerz en donne le texte dans la seconde édition de son *De Sacramento Ordinis,* 1953, pp. 148-150. C'est par rapport à cette bulle que les théologiens ont pris position. Les plus catégoriques nient à priori que le pape puisse concéder pareil privilège; d'où rejet de la bulle comme inauthentique. D'autres en diminuent l'importance.

Baisi, *op. cit.,* pp. 16-17, n. 6, a fait le relevé de ces auteurs jusqu'en 1935. Ce sont : J. Major, R. Jacobatius, Nat. Alexander, J.-B. Gonet, R. Billuart O.P., Salmanticenses, Fr. Sylvius, H. Drouin, L. Habert, H. Tournely, P. Layman, Thomas de Charmes, Perrone S.J., Albertus a Bulsano, L. Atzberger, F. X. Wernz S. J., Heinrich, Mazzella, Hervé O.P., A. Paguet, L. Lercher S. J., A. Tanquerey et A. Michel.

D'autres théologiens, tout en étant parfois très réservés au sujet de l'authenticité de la bulle, reconnaissent que le Souverain Pontife peut accorder ce privi-

Ces concessions n'étaient pas uniques en leur genre. Elles avaient été précédées par des concessions beaucoup plus étendues.

La plus ancienne est, à notre connaissance, la bulle *Sacrae Religionis* que Boniface IX (1389-1404) accorda le 1er février 1400 à l'abbé des Augustins de Saint-Osith dans l'Essex, au diocèse de Londres. Elle l'autorisait à conférer la tonsure et tous les ordres mineurs et majeurs, y compris la prêtrise. Cette concession fut accordée sans limite de temps. Vu son importance nous transcrivons le passage le plus important de la Bulle :

---

lège. Baisi, *op. cit.*, p. 17, n. 1, cite : Gabriel Vasquez S. J., Leonard Lessius S. J., Aegidius De Coninck O.P., De Esparza, De Rhodes, A. Rubeus, Nic. Gavardi, I. Clericatus, Diana, Patricius Sporer, E. Pihring S. J., Fr. Schmalzgrueber S. J., Wirceburgenses (Holtzclau), Lud. Gotti, Dall'Oca, De Augustinis O.S.B., Fridericus Sala, Tixeront, Brinktrine, Honoratus Del Val.

Certains de ces auteurs ramènent les privilèges concédés au seul pouvoir de conférer le sous-diaconat : ils interprètent ainsi Vittoria qui écrivait dans sa *Summa Sacramentorum Ecclesiae*, Venise, 1589, p. 157 : « Vidi Bullam Papae quibusdam abbatibus Ordinis Cisterciensium concedentis quod possent conferre subdiaconatum. Et alii dicunt quod diaconatum etiam ». Les auteurs modernes se réfèrent au témoignage du cardinal Gasparri qui affirme que la bulle se trouve aux Archives du Vatican mais qu'il n'y est pas fait mention du diaconat. *Tractatus canonicus de sacra Ordinatione*, t. II, Paris, 1893, p. 84, n. 798.

Ces auteurs sont, d'après Baisi, *op. cit.*, p. 19, note 1 : les Salmanticenses, Hallier, Clericatus, Jacobatius, Heinrich, Lercher, Mazella, Sanda et Michel. Certains déclarent la bulle fausse : ainsi Tournely, Habert, Wirceburgenses, Perrone, Alb. a Bulsano. Cfr *ibid.*, note 2.

Tournely, Thomas de Charmes, Tepe tâchent de tirer argument du fait que la bulle ne figure pas au bullaire romain. D'autres prétendent que les Abbés ne firent pas usage de leurs privilèges concernant le diaconat : ainsi Hubert, Hallier, Gavardi. D'autres encore s'étonnent qu'il n'y soit fait mention des démissoires : Tournely, Bensonius, Drouin. Enfin on se réfère à une réponse de la Congrégation du Concile (*Fontes C.J.C.*, t. V, p. 307, n. 2680) qui interprète la bulle comme donnant simplement la permission aux abbés de faire ordonner leurs sujets par tout évêque reconnu de Rome, et sans consentement préalable de l'Ordinaire du lieu. C'est le cas de Hubert, Bensonius et Drouin. Cfr Baisi, *op. cit.*, p. 19, notes 4, 5 et 6, p. 20, note 1.

Les objections de ces auteurs ont été réfutées par des études sérieuses comme celle de Philibert Panhölzl, *Einige Bemerkungen über die Echtheit der Bulle Innocenz VIII « Exposcit tuae devotionis sinceritas » vom Jahre 1489*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, 1884, pp. 441-450. Plus importants sont les articles du R. P. Pie de Langogne, O.F.M.Cap., Consulteur au Saint-Office : *De Bulla Innocentiana seu de potestate papae committendi simplici presbytero subdiaconatus collationem, disquisitio historico-theologica*, dans les *Analecta Ecclesiastica*, t. IX (1901), pp. 311-318; 358-365; 421-430; 468-475; *La Bulle d'Innocent VIII aux abbés de Cîteaux pour les ordinations in sacris*, dans les *Etudes Franciscaines*, 1901, pp. 129-148. Cette étude était décisive. Elle fut reprise par Corrado Baisi, *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali*, Rome, 1935, 167 pp. Voir également J. M. Canivez, O.C.R., *L'Ordre de Cîteaux en Belgique des origines (1132) au XX^e siècle*, Scourmont, 1926, pp. 426-427 et l'article *Cîteaux*, dans *D.D.C.*, t. III, col. 745-795, voir c. 783. Hugh Talbot, O.C.R., *The Bull « Exposcit » and a famous privilege*, dans *The Downside Review*, 1944, pp. 84-94. Ce dernier article apporte quelques faits nouveaux. J. Lecuyer, C.S.Sp., *art. cit.*, dans le *Gregorianum*, 1954, p. 87, note 107, annonce que la minute de la bulle « *Exposcit* » du 9 avril 1489 a été retrouvée par Mgr A. Mercati, et qu'il a pu la lire aux Archives du Vatican (Arm. 54, tom. 8, fol. 295).

BONIFATIUS etc. Ad perpetuam rei memoriam. Sacrae religionis sub qua dilecti filii Abbas et Conventus Monasterii Apostolorum Petri et Pauli ac santae Ositae Virginis et martyris in Essexia ordinis S. Augustini Londoniensis dioecesis devotum et sedulum exhibent altissimo famulatum promeretur honestas ut votis eorum, illis praesertim per quae utilitas dicti monasterii procuratur et cultus divinus in eodem in dies augmentatur, ac honor abbatibus eiusdem monasterii pro tempore existentibus uberius impenditur in futurum quantum cum Deo possumus favorabiliter annuamus. Hinc est quod nos ipsorum abbatis et conventus in hac parte supplicationibus inclinati ut idem abbas et successores sui in perpetuum abbates eiusdem monasterii pro tempore existentes omnibus et singulis Canonicis praesentibus et futuris professis eiusdem monasterii omnes minores, nec non subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant et quod Canonici sic per dictos abbates promoti in sic susceptis ordinibus libere et licite ministrare possint quibuscumque constitutionibus apostolicis et aliis contrariis incontrarium editis quibuscumque quacumque firmitate roboratis nequaquam obstantibus eisdem abbati et successoribus suis ac eorum Canonicis auctoritate apostolica tenore praesentium indulgemus. Ipsis abbati et conventui de uberioris dono gratiae concedentes et eadem auctoritate decernentes quod si forsan imposterum gratias ut indulgentias seu privilegia vel alias quascumque concessiones seu litteras apostolicas de huiusmodi ordinibus conferendis seu suscipiendis aut de alia quacumque materia seu re per Sedem apostolicam vel praedicta auctoritate imperpetuum vel ad certum tempus praedictis abbati et conventui vel aliis quibuscumque in partibus Angliae vel alibi concessa per eandem sedem in genere vel specie revocari, restringi aut minui contigerit, per hoc praesens indulgentia nullatenus revocetur, restringatur aut in aliquo quomodolibet minuatur. Et praesentes litterae nisi de ipsis plena et expressa de verbo ad verbum mentio habeatur in omni sua permaneant robore firmitate [15].

L'évêque de Londres se crut lésé dans ses droits et fit des protestations à Rome. Il pouvait en effet se référer au Décret de Gratien. C. XVI, q. I, c. 10 :

« Interdicimus etiam abbatibus et monachis publicas penitencias dare, infirmos visitare et unctiones facere, et publicas missas cantare. Crisma et oleum, consecrationes altarium, ordinationes clericorum ab episcopis accipiant, in quorum parochiis manent. »

Pour éviter tout conflit, Rome révoqua la Bulle. La révocation ne se faisait nullement pour cause d'erreur théologique, mais en vue d'apaiser un conflit avec l'évêque de Londres qui faisait état des prérogatives de son patronat et de ses droits d'évêque diocésain. La révocation se fit par la bulle *Apostolicae Sedis* datée du 6 février 1403.

BONIFATIUS etc. ad futuram rei memoriam. Apostolicae Sedis providentia circumspecta nonnunquam concessa seu ordinata per eam cassat, revocat et annullat prout rerum circumstantiis, pensatis praesertim Cathedralium ac prae-

15. Cette bulle fut publiée en 1911 par Egerton Beck, dans la *English Historical Review*, p. 125 ss. Gillman l'a reprise partiellement dans son ouvrage *« Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihessakraments »*, Paderborn, 1920, p. 137.

latorum illis praesidentium statui id conspicit utiliter expedire. Dudum siquidem nos ad dilectorum filiorum abbatis et Conventus monasterii sanctae Osithae Ordinis Sancti Augustini londoniensis dioecesis petitionis instantiam ut ipse abbas, et successores sui abbates dicti monasterii qui essent pro tempore mitra annulo et omnibus aliis pontificalibus insigniis libere uti. Quodque in dicto monasterio et prioratibus eidem monasterio subiectis ac parochialibus et aliis ecclesiis ad ipsos communiter vel divisim pertinentibus quamvis ipsis pleno iure non subessent, benedictionem solemnem post missarum, vesperorum et matutinorum solemnia dummodo in benedictione huiusmodi aliquis Antistes vel sedis apostolicae legatus praesens non esset, elargiri possent per quasdam primo. Et deinde ut abbas et successores praefati omnibus et singulis canonicis praesentibus et futuris professis eiusdem monasterii omnes minores necnon Subdiaconatus, Diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valerent felicis recordationis Alexandri PP. IV praedecessoris nostri quae incipit Abbates et aliis quibuscumque Constitutionibus apostolicis nequaquam obstantibus eisdem Abbati et successoribus auctoritate apostolica per quasdam alias nostras duximus indulgendum prout in praedictis litteris plenius continetur. Cum autem sicut exhibita nobis pro parte venerabilis fratris nostri Roberti Episcopi Londoniensis petitio continebat monasterium praefatum in quo idem Episcopus ius obtinet patronatus per quosdam ipsius Episcopi praedecessores londonienses episcopos qui fuerant pro tempore fundatum extiterit ac litterae et indulta huiusmodi in gravem ipsius Episcopi et iurisdictionis suae ordinariae ac ecclesiae londoniensis laesionem vergere dignoscantur, pro parte eiusdem Episcopi nobis fuit humiliter supplicatum, ut suae et eiusdem Ecclesiae indemnitati consulere in praemissis de benignitate apostolica dignaremur. Nos super his prout ex iniuncti nobis ministerii pastoralis officio tenemur providere volentes huiusmodi supplicationibus inclinati litteras et indulta huiusmodi auctoritate apostolica ex certa scientia tenore praesentium revocamus cassamus et irritamus ac nullius esse volumus roboris vel momenti [15bis].

Une concession semblable fut faite par Martin V, en 1427, à la demande de l'Abbé Cistercien d'Altzelle, au diocèse de Meissen, en Saxe. Le Pape lui accorde ce privilège *ad quinquennium* et lui permet de conférer tous les ordres, y compris la prêtrise.

15bis. Ces bulles n'eurent leur plein retentissement qu'après leur publication par Dom Fofi, abbé général des Chanoines du Latran, qui les trouva aux Archives du Vatican (*Arch. Vat. Reg. Lat., 81,* fol. 264 et *Reg. Lat. 108,* fol. 132) et les publia dans son article : *Un singulare privilegio riguardante il ministro dell'ordine,* dans *La Scuola Cattolica,* 1924, pp. 177-188. Le Père Hocedez nomma très justement cette trouvaille *« Une découverte théologique »*. Cfr *Nouvelle Revue Théologique,* 1924, pp. 332-340. La bulle fut traitée par les théologiens, tout comme l'avait été celle d'Innocent VIII. Cfr J. Puig de la Bellacasa, S. J., *La Bula « Sacrae Religionis » de Bonifacio IX,* dans *Estudios Ecclesiasticos,,* 1925, pp. 3-19, 113-137; P. Hugon, O.P., dans *Divus Thomas (Plaisance),* 1925, p. 401 et dans la *Revue Thomiste,* 1926, p. 263; J. M. Hervé, O.P., *Manuale Theol. dogm.,* Paris, 1926, IV, p. 468; Cimetier, article *Ordre,* dans *Dict. Conn. Rel.,* Paris, 1927, t. V, col. 136; A. Tanquerey, *Synopsis Theol. dogm.,* t. III, Paris, 1930, p. 740; A. Michel, article *Ordre,* dans *D.T.C.,* XI, col. 1386; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* I. *La Hiérarchie apostolique,* Paris, 1941, p. 112, n. 2; L. Lercher, S. J., *Inst. theol. dogm.,* t. IV/2, Innsbruck, 1949, pp. 325-326. Elle fut commentée également par M. J. Gerlaud, O.P., *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'Ordre,* dans la *Revue Thomiste,* 1933, pp. 874-885 et J. Brinktrine, *Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe,* dans *Theologie und Glaube,* 1933, pp. 455-464.

La découverte récente de cette bulle authentique, enregistrée à Rome, repose à nouveau le problème. En voici le texte :

MARTINUS Episcopus, servus servorum Dei, etc.
Gerentes ad vos et monasterium vestrum paterne dilectionis affectum ad commoda vestra libenter intendimus ac petitionibus vestris illis praesertim, quibus dispendiis vestris occurritur, facilem impertimur assensum. Hinc est quod nos volentes vos et monasterium ipsum praerogativa gratie prosequi et honoris tibi fili abbas, quotiens hoc hinc ad quinquennium oportunum fuerit, singulas ecclesias ad tuam et tuorum conventus collationem, provisionem, presentationem seu quamvis aliam dispositionem communiter et divisim pertinentes ac membra dicti monasterii in dioecesi Misnensi consistentia eorumque cimeteria, sanguine vel semine polluta reconciliandi necnon singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subiectis omnes etiam sacros ordines conferendi, dioecesani loci licentia super hoc minime requisita, constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis nequaquam obstantibus, auctoritate apostolica tenore praesentium licentiam concedimus et etiam facultatem. Nulli ergo etc. Datum Romae apud Sanctos apostolos XVI Kal. decembris, pontificatus nostri anno decimo (16 nov. 1427) [16].

Ces documents ne seront vraisemblablement pas les derniers à être retrouvés. Les Papes concédèrent des privilèges semblables à d'autres prélats et aux missionnaires franciscains [17]. En 1906, le Saint-Siège faisait pareille concession aux Administrateurs apostoliques de Pologne [18]. Ces indults permettent à ces prélats de conférer un ou plusieurs ordres majeurs, le presbytérat y compris.

Ces abbés et prélats n'étaient pas évêques ; ils étaient prêtres et

16. La Bulle de Martin V (1417-1431) fut retrouvée par K. A. Fink aux Archives d'Etat de Saxe à Dresde, sous le n. 6043. Elle fut enregistrée dans les registres du Latran (*Arch. Vat.*, 271, fol. 203, r), et publiée en 1943. Cfr Fink, *Zur Spendung der höheren Weihen durch den Priester,* dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte,* LXIII (*Kanon. Abteilung,* XXXII), 1943, pp. 506-508. Elle fut commentée de façon remarquable par Dom Columban Bock, O.C.R., dans son article *La bulle « Gerentes ad vos » de Martin V,* dans les *Collectanea Ord. Cist. Ref.,* 1951, pp. 1-7 et 197-205.

17. Vasquez, *Disp. in III S. Thomae,* t. III, Lyon, 1620, certifie qu'il connaît des concessions pareilles faites aux abbés bénédictins et aux missionnaires franciscains aux Indes. Engel, *Collegium Universi Iuris Canonici,* Venise, 1733, l. I, t. XI, par. II, p. 49, cite Rodriguez, *Quaestiones Regularium,* t. I, quaest. 18, art. 8 qui atteste les privilèges cisterciens, dit connaître personnellement des abbayes bénédictines qui jouissent du même privilège. Cfr Gasparri, *Tract. de Sacr. Ordinatione,* II, p. 85, n. 1. On peut donc s'attendre à ce que d'autres concessions soient révélées. Le Père Congar note à ce sujet : « un certain nombre de faits, peut-être, ne sont pas encore mis à jour, et d'autres, connus des historiens et des canonistes ont peut-être manqué ou cessé de retenir l'attention des théologiens. Du fait que l'Eglise a fait une chose, on peut conclure qu'elle pouvait et peut le faire. Mais du fait qu'elle ne fait pas une chose, ou du moins qu'on n'a pas la connaissance qu'elle l'ait faite, il n'est pas toujours prudent de conclure qu'elle ne peut le faire et ne le fera jamais » (*La Maison-Dieu,* cahier n° 14, 1948, p. 128).

18. Cfr Ph. Hofmeister, O.S.B., *Oel- und andere Pontifikalweihen durch einfache Priester,* dans *Archiv für kathol. Kirchenrecht,* CXIII, 1933, pp. 49-72. Ces vicaires capitulaires reçurent la permission d'administrer *durante munere* le sacrement de confirmation, les ordres mineurs et le sous-diaconat et de consacrer les saintes huiles.

ordonnaient des prêtres, des diacres et sous-diacres. Les concessions les plus anciennes datent du XV^e siècle, elles ne furent pas abrogées par le concile de Trente [19], et les registres de telle abbaye cistercienne attestent que l'Abbé de Cîteaux conférait le sous-diaconat et le diaconat aux moines de son Ordre jusqu'à la veille de la Révolution française [20]. Celui-ci ne perdit ce droit qu'en 1902; le rituel cistercien de 1949 garde encore l'*ordo de Ordinatione diaconi* et l'*ordo de Ordinatione subdiaconi* [21].

Les théologiens s'inclinent devant ces faits. L'Eglise n'a pu se

---

19. L'abbé général Claude Vaussin ordonnait en 1662, à Rome même, avec l'assentiment du Pape, des sous-diacres et des diacres; à Gand, il ordonnait deux sous-diacres et quatre diacres le 22 septembre 1663. La chose est attestée aux Registres (*Archives de l'Etat, Gand, Fonds Baudeloo, n. 664*). Ce texte fut transcrit par Vermeer, dans *Bijdragen,* 1952, pp. 266-267. Son successeur, Jean Petit, fera en 1672 les mêmes ordinations (*Gallia Christiana,* IV, col. 1017). Il n'est donc pas vrai que ces privilèges furent révoqués par le Concile de Trente. L'abbé Jean de la Souchère qui assista à la XXIII^e session du concile ordonne des diacres à son retour du Concile. Cfr Talbot, *art. cit.,* p. 92. Le Père Pie de Langogne a étudié la portée de ce décret de réforme dans les *Analecta Eccl.,* 1901, pp. 429-430. Le concile ne permettait plus que les abbés ordonnent quelqu'un qui ne fut pas leur sujet.

20. L'usage du privilège est attesté aux Archives de Clairvaux (*Archives départementales de l'Aube,* 3 H, 145); cfr Canivez, *D.D.C.,* t. III, col. 783.

21. Le *Rituale cisterciense ex libro usuum, definitionibus Ordinis et Ceremoniale episcoporum collectum* a toujours maintenu l'*ordo de ordinatione subdiaconi et de ordinatione diaconi.* Edité à Paris en 1689, il fut réédité à Paris en 1721, à Lérins en 1892 et 1899; à Westmalle en 1949 par les soins de la Commission liturgique de l'Ordre des Cisterciens Réformés. Cette dernière édition, vu son importance comme codification du droit particulier, est en tout semblable à celle de 1689. On y trouve pp. 402-412 (lib. VIII, cap. XVII-XVIII) le rite de la collation de ces ordres. Ce rituel cistercien comporte des particularités que l'on ne trouve pas au Pontifical Romain. L'abbé qui doit conférer le sous-diaconat et le diaconat commence la messe sans diacre ni sous-diacre. Un des nouveaux ordonnés remplit cette fonction aussitôt son ordination acquise. Usage qui s'apparente très fort au rite oriental d'ordination. Le Rituel cistercien, tant dans sa forme antique que dans sa forme actuelle, n'est pas un livre d'usage, mais une codification du droit monastique. Le livre d'usage pour l'administration des sacrements et des sacramentaux est le « *Collectaneum Cistercience auctoritate RR. DD. Abbatis Cistercii Ord. Cist. Reform. Generalis editum* » en usage dès le XII^e siècle. Il fut réédité en 1900 (Desclée, Tournai-Rome) par les soins du savant liturgiste, le Chan. Auguste Trihle, chaud partisan de la survivance du privilège. Il y a maintenu le cérémonial de la collation du sous-diaconat et du diaconat. Le privilège n'avait plus été utilisé depuis la Révolution française et la suppression des Abbayes favorisées. La question de la reviviscence du privilège se posa, lorsqu'à la fin du siècle dernier les Cisterciens récupérèrent l'antique archiabbaye de Cîteaux. Il aurait fallu le reprendre dès ce moment. On manqua d'audace. En attendant, le cardinal Oreglia, adversaire déclaré de cet usage, faisait insérer dans la Constitution Apostolique *Non mediocri* du 30 juillet 1902 la restriction suivante : *incluso etiam privilegio abbatum conferendi, servatis servandis, regularibus suis subditis primam tonsuram et quatuor ordines minores tantum modo*». Le canon 964 rend l'usage du privilège impossible, vu la clausule « *revocato quolibet contrario privilegio* ». Cfr *D.D.C.,* III, 793 ; *Archiv für kath. Kirchenrecht,* 83, 1903, pp. 105-108; Colomban Bock, O.C.R., *art. cit.,* p. 201, notes 74 et 75. D'aucuns estiment utile au point de vue théologique de voir reprendre, comme autrefois, toutes ces ordinations au moins par les abbés qui en furent privilégiés.

tromper en des questions aussi importantes, de façon répétée, pendant plusieurs siècles [22]. Pour eux, il n'y a pas de doute possible; leur conclusion est nette : le Pape peut permettre qu'un simple prêtre confère les ordres majeurs. L'indult pontifical a ici le même effet, que ceux qui autorisent la confirmation : il *délie* un pouvoir dont l'Eglise ne permet pas aux simples prêtres de se servir. La validité de leur exercice dépend donc de la volonté de l'Eglise [23].

Prêtres et évêques possèdent des pouvoirs égaux mais les prêtres voient l'exercice de ces pouvoirs limité par la volonté de l'Eglise. Ce que l'Eglise lie, elle peut le délier.

Les évêques sont-ils également soumis à des restrictions pareilles? Certains prédicateurs magnifient chez eux *la plénitude du sacerdoce*. L'expression n'est peut-être pas aussi exacte qu'on le croit d'ordinaire. Les faits ne nous obligent-ils pas à revoir ce vocabulaire?

Un évêque résidentiel a, dans son diocèse, le pouvoir d'absoudre tous les fidèles qui s'y trouvent, même s'ils n'y sont que de passage. En plus il peut, d'après le droit actuellement en vigueur, absoudre ses sujets partout où il les rencontre. Hors de son diocèse, dans un diocèse étranger ou sur un territoire soustrait à sa juridiction, il ne peut absoudre validement un autre pénitent, qui se confie à lui, sans demander au préalable, à l'évêque du lieu ou au supérieur compétent, la permission nécessaire.

Un évêque titulaire ne peut conférer le sacrement de l'absolution sans autorisation préalable. Il faut donc conclure qu'un évêque consacré est formellement empêché d'exercer certains pouvoirs sacerdotaux. Son pouvoir sacramentel d'absoudre est lié. On ne peut plus dire qu'il a, par sa consécration, la plénitude du sacerdoce. La structure juridique de l'Eglise a si explicitement délimité l'exercice valide de son pouvoir d'absoudre qu'il peut être tout aussi bien limité que celui des prêtres [24].

---

22. Voir *Supra* note 2, au sujet de la *praxis Ecclesiae*. Aux bulles pontificales on a voulu appliquer le principe énoncé par P e s c h dans son *De Sacramento Ordinis*, n. 668; « *Unum factum pontificum non facit legem neque dogma* ». Cfr B o u l a r a n d, *art. cit.*, p. 23 et la note 117. A. M i c h e l dans son article de *L'Ami du Clergé*, 1953, p. 722, se réfère aux cas des réordinations. Ces réordinations, ordonnées par certains Papes, furent des faits réitérés, où, d'après les théologiens, il y eut erreur « non sur le dogme mais sur le fait de la validité d'un ordre reçu d'un évêque simoniaque ou hérétique ». Ces quelques réordinations ne sont cependant pas comparables à l'usage, pendant plusieurs siècles, d'un privilège concédé en termes généraux, et définitivement. C'est pourquoi la comparaison même délicatement insinuée contre le principe : « *on ne saurait dire que ces trois Souverains Pontifes ont erré en chose aussi grave que l'est l'ordination sacramentelle* », n'est pas à retenir et ne l'infirme pas. Il pourrait s'énoncer : *In tantis per tot saecula non potest errare Ecclesia.*

23. L'Eglise en détermine également la licéité. Mgr Fr. C h a r r i è r e, évêque de Fribourg, a, dans un article remarqué, exprimé autrefois le vœu de voir limiter à la licéité l'usage du pouvoir d'absoudre les péchés. Cfr F. C h a r r i è r e, *Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1945, p. 210.

24. *Code de Droit Canonique*, can. 873, §§ 1 et 3; 874, § 1; 879, § 1.

L'Eglise lie donc plusieurs pouvoirs d'ordre et en conditionne l'exercice, non seulement licite, mais valide. Plusieurs théologiens se demandent, non sans raison, pourquoi ceux qui détiennent la plus haute juridiction ecclésiastique ne pourraient pas les lier tous.

Ces conclusions posent elles-mêmes un nouveau problème : celui de la valeur d'une consécration épiscopale. Celle-ci est-elle un sacrement? L'épiscopat est-il le degré supérieur du sacrement de l'ordre?

Au point de vue strictement sacramentel, les pouvoirs de l'évêque sont radicalement les mêmes que ceux des prêtres; les prêtres ne peuvent en exercer certains qu'avec le consentement préalable de l'Eglise : ce qui se vérifie pour la confirmation, la pénitence, l'ordination sacerdotale et l'extrême-onction. Elle non plus ne peut être valide que si l'évêque intervient. Dans l'Eglise latine, cette intervention est liturgique du fait que le sacrement n'est valide, que s'il est conféré avec les Saintes huiles bénites par un évêque, qui est normalement l'Ordinaire du lieu. En Orient, les simples prêtres bénissent l'huile avant la collation du sacrement.

Ce que l'Eglise lie, elle peut le délier. Elle le fait en faveur des prêtres par indults pontificaux ou par pouvoir délégué; ce même effet est obtenu par la consécration épiscopale : elle délie les pouvoirs sacerdotaux, reçus dans l'ordination presbytérale mais maintenus hors d'exercice par la volonté de l'Eglise. De ce fait, on peut conclure que cette consécration n'est pas un rite sacramentel mais un sacramental, ou, si l'on veut, un acte de caractère juridictionnel posé dans une fonction liturgique. Cette conclusion rejoint l'enseignement de saint Thomas et des théologiens éminents qui ont maintenu son point de vue; l'usage de l'Eglise confirme irréfutablement leur doctrine.

Il ne faut cependant pas conclure trop facilement : d'autres faits obligent le théologien à nuancer cette première conclusion. L'histoire nous révèle que plusieurs papes des premiers siècles de l'Eglise et du moyen âge étaient diacres au moment de leur élection. Ils furent ordonnés pape sans recevoir le presbytérat : ils devenaient donc prêtres dans et par leur consécration épiscopale, qui fut donc vraiment sacramentelle [25].

La consécration épiscopale est-elle encore sacramentelle aujourd'hui? L'Eglise n'a jamais traité explicitement cette question; elle ne s'est pas prononcée sur la valeur de ces rites, mais nous serions portés à croire que, du fait de cette *ambivalence*, les pouvoirs sacerdotaux ont été transmis avec plus de sécurité dans l'Eglise : là où la consécration épiscopale se confère aux simples prêtres, elle leur assure une seconde fois la collation des pouvoirs sacerdotaux. Le fait mérite certainement d'être pris en considération.

25. C'est la conclusion qui s'impose après l'étude de M. Andrieu, *La carrière ecclésiastique des Papes et les documents liturgiques du moyen âge*, dans la *Rev. des Sciences Religieuses*, 1947, pp. 91-120.

Peut-être soulèvera-t-on un doute au sujet de la valeur ambivalente des rites de la consécration épiscopale depuis que le droit moderne de l'Eglise exige explicitement que seuls des prêtres soient élevés à cette dignité. Le canon 331 du Code a peut-être supprimé l'ambivalence de ce rite. C'est peu probable. Il faudrait une intervention formelle au sujet du rite lui-même pour obtenir cet effet.

La conclusion ainsi établie au sujet de la consécration épiscopale, fait refluer ordinairement la collation du sacerdoce dans le presbytérat actuel [26]. Elle pose, du fait même, le problème du diaconat, de sa valeur sacramentelle et de sa participation ontologique au sacerdoce hiérarchique.

A vrai dire, théologiens et canonistes étudient peu le diaconat. Depuis longtemps, du moins chez les latins, il a perdu sa valeur liturgique propre et son rôle social, pour ne plus être qu'une étape dans la préparation des clercs au presbytérat [27].

Son existence est fort ancienne : de tout temps les diacres sont signalés comme les ministres de l'évêque. Aux origines, leurs fonctions sont surtout sociales : administration des biens d'Eglise, police des assemblées chrétiennes; peu à peu elles deviennent liturgiques : assistance de l'évêque, service de l'autel, offrande des dons pendant la messe, ablutions liturgiques. En cas d'absence de l'évêque ou des prêtres ils baptisent et donnent la communion. Ils prennent part à la prédication, chantent l'évangile et participent à la psalmodie. Ces fonctions ne sont pas sacramentelles, à l'exception du baptême. Mais un laïque peut validement l'administrer; il ne suppose donc pas un pouvoir d'ordre spécial chez les diacres.

De sa très ancienne existence on ne peut conclure ni à son institution par le Christ, ni à sa nature sacramentelle. Les Actes des Apôtres semblent insinuer que les Apôtres instituèrent ces fonctions dans le but précis de se décharger des tâches plus administratives et se donner tout entiers à la prédication.

Pour établir la valeur sacramentelle du diaconat les théologiens ont surmonté cette difficulté en distinguant les diacres administrateurs des diacres liturgiques, qui, eux, dès le commencement de l'Eglise, auraient reçu le sacrement du diaconat. Les autres diacres auraient

---

26. Cette conclusion, basée sur la *praxis Ecclesiae,* permet de comprendre l'équivalence qu'avaient aux temps apostoliques les titres d'ἐπίσκοπος et de πρεσβύτερος. Elle explique l'usage qui jusqu'au X[e] siècle réunissait dans la liturgie des défunts évêques et prêtres sous l'unique appellation de *sacerdotes.* Cet usage a laissé des traces bien nettes dans le missel romain où la distinction entre évêques et prêtres est de date plus récente.

27. D'après W. Schamoni, la dernière étude sur le diaconat semble être celle de J. N. Seidl, *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung,* Ratisbonne, 1884. Le problème a été repris récemment par Schamoni dans son livre *Familienväter als geweihte Diakone,* Paderborn, 1953.

été institués par les Apôtres et leur ordination n'aurait pas été sacramentelle. Les mêmes théologiens, soucieux de garder au diaconat actuel sa valeur de sacrement, font remarquer raisonnablement que, même si les diacres furent constitués par les apôtres, ils le furent peut-être par ordre du Seigneur. Ce n'est pas ce détail historique de l'institution du diaconat par les Apôtres, qui permet de résoudre la question de sa nature sacramentelle. Il faut cependant reconnaître loyalement que l'initiative des Apôtres, rapportée par les Actes, lève un doute théologique qu'il ne faut pas négliger.

On est au vif du problème, lorsqu'on se demande quel pouvoir sacramentel est conféré au diacre et par quel rite proprement dit il l'exerce.

Il faut bien avouer qu'aucun acte sacramentel ne suppose un pouvoir correspondant chez le diacre, alors qu'il y a pleine correspondance entre consécration eucharistique et pouvoir de consacrer, absolution et pouvoir de rémission des péchés, ordination et pouvoir d'ordonner chez les prêtres et les évêques. Durand de Saint-Pourçain fit valoir cet argument et Cajetan l'a repris. Bellarmin certifie qu'il n'est pas de foi certaine que l'ordination diaconale soit sacramentelle et saint Alphonse de Liguori n'ose pas dire que la thèse contraire soit improbable [28].

Rien non plus ne fait voir en quoi le diacre participe au caractère, au pouvoir sacerdotal. S'il y a vraiment, comme l'affirment certains théologiens, participation ontologique par le diaconat au caractère sacerdotal, il faudrait pouvoir retrouver dans les fonctions diaconales un élément qui les situe sur le plan de l'activité sacerdotale proprement dite. Or cette participation ne se vérifie pas : il faut même dire qu'elle est exclue aujourd'hui par une pratique séculaire de l'Eglise. Aussi faut-il conclure avec Durand de Saint-Pourçain et Cajetan que le diaconat n'est pas un sacrement.

Certains théologiens veulent maintenir la valeur sacramentelle du diaconat en arguant du fait qu'il est conféré par l'imposition des mains. Retrouvant ce même geste dans la collation des trois ordres sacrés, ils concluent à sa valeur sacramentelle certaine et distinguent ainsi les ordres sacramentels de tous les autres ordres qu'ils estiment inférieurs et non-sacramentels, car ils ne se confèrent pas par imposition des mains. On peut retenir l'argument qui prouve l'institution plus récente des ordres mineurs du fait qu'ils ne se reçoivent pas par l'imposition des mains.

Il serait faux de conclure de là à la valeur sacramentelle certaine

28. Durandus, *in IV*, dist. 24, 9, 2; Cajetan, Tract. XI, *De modo tradendi et suscipiendi ordines*; édition Léonine de la *Somme Théologique*, vol. XII, p. 369. Bellarmin cité par Tournely, *De Ordine*, Q. IV, a. 2, concl. II; S. Alphonse de Liguori, *De Ordine*, C. II, n. 736.

des ordres où elle se présente. La valeur de la consécration épiscopale ruine cette thèse : dans la plupart des cas la consécration épiscopale n'est plus sacramentelle et l'imposition des mains n'y a plus la valeur qu'on voudrait bien lui reconnaître. Mais l'imposition des mains ne fut pas exclusivement un rite d'ordination : elle était autrefois le rite principal de la confirmation que les auteurs du moyen âge appellent « l'imposition des mains » ; elle était également le rite de la pénitence et avait un relief prononcé dans le sacrement des malades. Elle est aujourd'hui encore usuelle dans la consécration des abbés. Le fait intéresse plus directement sa valeur d'ordination et prouve bien que l'on ne peut généraliser sa valeur sacramentelle.

Ces faits rejaillissent nécessairement sur la valeur des arguments que certains théologiens alignent pour prouver la sacramentalité du diaconat. Il ne nous est pas permis de l'admettre du fait de l'imposition des mains, qui est aujourd'hui la matière déterminée pour sa collation valide [29].

L'ensemble de ces arguments permet de conclure que le diaconat n'est pas sacramentel. Ainsi voit-on le sacrement d'ordre se centrer ontologiquement sur la collation du presbytérat actuel. Cette simplicité de structure convient mieux à une œuvre divine, la dépouille des ajoutes et complexités humaines, assimile le sacrement d'ordre aux autres sacrements, qui eux non plus ne se dédoublent pas, et supprime du fait même le difficile problème d'une participation progressive au caractère sacerdotal que ne recevrait complètement que l'évêque consacré.

Une autre conclusion, tout aussi importante, s'impose maintenant : la dépendance des prêtres envers leur évêque diocésain ou même envers l'épiscopat, ne se fonde donc pas sur la collation du sacrement. Elle n'est pas due à une participation ontologique à ses pouvoirs [30].

---

29. Sa Sainteté Pie XII, en déterminant la matière et la forme des ordres sacrés, ne s'engage pas pour autant à trancher la question de la sacramentalité de ces rites ou de ces ordres. On est quelque peu étonné de voir le R. P. Lécuyer (*art. cit.*, p. 86) affirmer que la Constitution *Sacrorum Ordinum* du 30 novembre 1944 vient confirmer à nouveau la sacramentalité de l'épiscopat, l'existence d'un caractère spécial à cet ordre et celle d'une grâce épiscopale. Aucune de ces trois assertions n'est même suggérée par un seul mot du texte en question. A lire attentivement cette Constitution, on ne peut conclure qu'à l'obligation nouvelle imposée aux coconsécrateurs de participer activement au rite de l'imposition des mains et à celle de réciter à voix basse les prières rituelles. Toute autre interprétation fait visiblement violence au texte.

30. Nous ne pouvons traiter ici le problème que posent les relations entre les pouvoirs d'ordre et de juridiction. Certains théologiens subordonnent tout pouvoir ecclésiastique au pouvoir d'ordre. Cfr J. Fuchs, *Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, dans *Scholastik*, 1941, pp. 496-520. D'autres auteurs voudraient subordonner le pouvoir d'ordre au pouvoir de juridiction. Nous accepterions volontiers cette thèse pour des raisons ecclésiologiques, et plus spécialement pour rester fidèle à la structure de l'Eglise même, en tant que dirigée par le Vicaire du Christ et l'épiscopat subordonné. Il faut cependant admettre des

Ontologiquement il y a dans l'ordination sacerdotale une transmission de pouvoirs égaux à ceux du ministre qui confère le sacrement et non pas une participation incomplète à un sacerdoce supérieur. La dépendance des prêtres par rapport à l'ordre épiscopal se situe donc dans la structure juridictionnelle de l'Eglise, et, si l'on veut souligner une véritable participation ontologique du prêtre aux pouvoirs de l'Ordinaire, il faut la retrouver dans la mission pastorale que communique le chef du diocèse ou le Souverain Pontife [31].

(*à suivre*)

Louvain. Jean BEYER, S. J.

---

relations mutuelles entre les deux pouvoirs, qui, si elles ne sont pas ontologiques, sont spirituelles et se fondent sur la dérivation de tout pouvoir de la personne même du Verbe Incarné. Une priorité incontestable du pouvoir d'ordre nous semble dès à présent peu probable. Le Père Congar note que le Prof. Brinktrine envisage la dérivation du pouvoir d'ordre du pouvoir de juridiction. Cfr *Jalons pour une théologie du Laïcat*, p. 229, note 196. Le problème des relations entre les deux pouvoirs a fait l'objet d'études spéciales de la part du Prof. K. Mörsdorf qui y souligne l'aspect théologique des questions fondamentales du droit de l'Eglise. Cfr K. Mörsdorf, *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, dans *Miscelanea Comillas*, XV (1951), pp. 95-110; *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, dans *Münchener Theologisch Zeitschrift*, 1952, pp. 1-16; *Altkanonisches « Sakramentsrecht »?*, dans *Studia Gratiana*, 1953, pp. 485-502.

31. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article : *Pouvoir d'ordre et Missions Apostoliques*, dans *Bijdragen*, XV, 1954, pp. 31-41.

Josué à la bataille de Gabaon

Parmi les tâches que l'encyclique « Divino afflante Spiritu » signale à l'attention des exégètes, elle recommande comme spécialement importante l'étude des différents genres littéraires utilisés dans les anciennes littératures orientales. « De ces manières de dire dont se servait habituellement le langage humain chez les peuples anciens, surtout chez les Orientaux, aucune n'est exclue des Livres Saints [1] ».

On ne peut que se réjouir des directives données en ce domaine, quand on constate que pendant longtemps on a en vain cherché une réponse satisfaisante à la question souvent posée : Josué a-t-il arrêté le soleil? N'est-ce pas que, de très bonne foi d'ailleurs, on se méprenait sur le genre littéraire auquel appartient le récit concernant l'arrêt du soleil lors de la bataille de Gabaon?

En raison de cette attitude, le problème de l'arrêt du soleil est devenu une question cruciale à partir du jour où, à la suite de Copernic (1473-1543), Kepler (1571-1630) et Galilée (1564-1642), on estima nécessaire de substituer au vieux système géocentrique une conception nouvelle. Ce n'était pas le soleil qui tournait autour de la terre, comme l'avaient imaginé tous les peuples de l'antiquité, mais c'était le soleil qui constituait le centre de notre monde planétaire et, comme les autres planètes, la terre tournait autour de lui.

En 1634, Cornelius a Lapide [2], nullement ébranlé par le système copernicien, apparaissait encore comme un représentant de l'exégèse traditionnelle : dans son commentaire sur l'*Ecclésiastique*, XLVI, 4, il déclarait sereinement que non seulement le soleil et la lune, mais tous les corps célestes (omnes orbes coelestes) s'étaient tenus immobiles pendant un laps de temps qu'il estimait avoir été de douze à quatorze heures.

On reconnaît aujourd'hui que la condamnation de Galilée en 1616 fut un épisode regrettable, tout comme la déclaration faite en 1662 par la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Tubingue pour affirmer que le système de Copernic était en opposition avec les données de l'Ecriture Sainte.

Malgré ces jugements défavorables, il ne manqua pas d'exégètes

---

1. Il est clair, suivant la restriction posée par le document pontifical, qu'on ne peut pas prétendre trouver dans les écrits inspirés un langage qui répugnerait à la sainteté de Dieu ou à la vérité.

2. Cornelius a Lapide, *In Ecclesiasticum*, 1687, p. 953 B. — Le seul problème qui se posait à l'esprit de Cornelius était celui du « tempus » : il le résolvait en ces termes : « non fuit tempus, quod est mensura motus primi mobilis; fuit tamen tempus, id est duratio quae existentiam rei cuiusque comitatur, cuius mensura erat duratio coeli et primi mobilis ».

qui, dès le XVII[e] siècle, se mirent à chercher des explications du miracle de Josué qui tiendraient compte des nouvelles conceptions sur l'univers. Puisqu'il fallait abandonner l'idée d'un arrêt du soleil, on se demanda comment la journée avait été allongée, selon le mot de l'Ecclésiastique : « Un seul jour ne fut-il pas comme deux jours [3] ? ».

On allait en arriver ainsi à délaisser le sens littéral et obvie du récit biblique pour lui substituer ce qu'on estimait pouvoir expliquer d'une manière plus ou moins satisfaisante.

En 1644, Hugo Grotius [4] déclare qu'il n'était pas difficile pour Dieu, même après le coucher du soleil, de montrer l'image de l'astre se réverbérant sur un nuage au-dessus de l'horizon.

En 1655, Isaac de la Peyrère [5], l'inventeur des préadamites, explique le miracle à peu près de la même façon. Bien que le soleil eût disparu, son éclat, en vertu d'un étonnant prodige, serait resté suspendu dans le ciel, au-dessus de la ville de Gabaon.

D'autres commentateurs tâcheront de fournir une explication naturelle : l'arminien Jean Le Clerc [6], professeur à Amsterdam (1657-1736), cherche la cause du prolongement de la lumière du jour dans une réfraction anormale des rayons solaires.

En 1670, Spinoza [7] prélude à une méthode d'interprétation qui sera souvent reprise dès la fin du XIX[e] siècle : elle consiste à unir dans l'explication la chute de grêle (Josué, X, 11) et l'arrêt du soleil (X, 12-14), sans tenir compte que, littérairement parlant, ces deux phénomènes sont entièrement distincts et doivent le rester dans une exégèse soucieuse du sens littéral des textes. Le philosophe juif hollandais cherche donc dans la présence des nuages de grêle la cause de la réfraction à laquelle on attribuait le prolongement du jour.

La théorie de la réfraction a gardé des partisans, par exemple le R. P. André Fernandez, S. J. [8], bien qu'il ne se prononce pas fermement, car il ajoute : « Cela s'est passé ainsi ou autrement » (vel aliter).

Dans les dernières années du XIX[e] siècle et au début du XX[e], on abandonne l'explication par la prolongation de la journée et l'on en essaye une autre, laquelle conjugue de diverses manières la chute de grêle et l'arrêt du soleil.

Selon l'Abbé Bourlier [9] (1897), Josué aurait demandé que le soleil ne se couche pas pour pouvoir anéantir les ennemis. Jahvé aurait

3. *Ecclésiastique*, XLVI, 4. — On remarquera que la première partie du verset dit : « Le soleil, par sa main, n'a-t-il pas rétrogradé? ».
4. Hugo Grotius, *Annotationes in Vetus Testamentum*, Amsterdam, 1679, I, p. 106 A.
5. Isaac de la Peyrère, *Praeadamitae*, 1655, p. 208-213.
6. *Veteris Testamenti libri historici ex translatione Ioannis Clerici*, Amsterdam, 1708, p. 23 s.
7. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, 1670, p. 22.
8. A. Fernandez, S. J., *Commentarius in librum Iosue* (Cursus Sacrae Scripturae), Paris, 1932, p. 147.
9. J. Bourlier, *Revue du Clergé français*, XII (1897), p. 44-56.

exaucé cette prière, non pas en arrêtant le soleil ou en prolongeant le jour, mais en faisant tomber sur les ennemis une grêle violente qui en anéantit un grand nombre. Ce qui n'aurait pas été possible en un jour fut pourtant réalisé, si bien qu'un seul jour fut comme deux journées.

La même année, J. Reid [10] proposait de comprendre les choses autrement : Josué a marché toute la nuit pour venir au secours des Gabaonites. Il espère surprendre encore à la faveur de l'obscurité et avant le lever du soleil les cinq chefs amorréens. Mais voici que l'aurore s'annonce : le soleil va bientôt se lever sur Gabaon. C'est alors que Josué s'écrie : « Arrête-toi, soleil, sur Gabaon », c'est-à-dire : « Ne te montre pas, ne viens pas éclairer le combat qui va s'engager ». Mais la prière de Josué est exaucée autrement qu'il ne l'avait imaginé : Dieu envoie des nuages de grêle qui obscurcissent le soleil.

Quelques années plus tard, en 1903, le R. P. von Hummelauer, S. J. [11], propose en ordre inverse la relation entre la grêle et le soleil. C'est au cours de la matinée que le champ de bataille de Gabaon fut couvert par d'épais nuages de grêle qui interceptaient la lumière du soleil. La tactique de Josué était par là considérablement gênée et l'ennemi allait trouver l'occasion de s'échapper. C'est alors que Josué donna au soleil l'ordre de continuer à luire et de venir en aide à Israël plutôt que de faire le jeu de l'ennemi. La prière du capitaine fut exaucée : le nuage de grêle se dissipa et le soleil se montra de nouveau radieux en plein ciel. Et ainsi ce jour mémorable connut deux fois le passage de l'obscurité à la lumière : d'abord au lever normal du soleil ; une seconde fois par la disparition du nuage de grêle. La journée de Gabaon fut comme deux jours.

En 1910, E. W. Maunder [12] imagine encore une autre combinaison du soleil et de la grêle. Elle ressemble à celle de J. Reid, avec cette différence que ce n'est pas le matin, mais à midi, que Josué a prié le soleil de s'arrêter, c'est-à-dire de cesser de luire, parce que sa chaleur en plein midi était très pénible pour l'armée d'Israël. Et c'est par un nuage de grêle que cette prière fut exaucée. Ainsi le peuple élu put remporter une grande victoire, à ce point importante qu'elle fut considérée comme l'œuvre de deux journées.

En 1913, le Chanoine Van Hoonacker [13] commente comme suit l'arrêt du soleil pendant un jour entier. Les nuages qui apportèrent la grêle couvrirent le ciel jusqu'au lendemain, jusqu'à l'heure exacte où, la veille, Josué avait formulé sa prière. Si bien que vingt-quatre heures s'étaient écoulées, quand les Israélites virent de nouveau le

10. J. Reid, *Expository Times,* IX (1897-1898), p. 284-285.
11. J. von Hummelauer, S. J., *Commentarius in Iosue* (Cursus Sacrae Scripturae), Paris, 1903, p. 234.
12. E. W. Maunder, *The Expositor,* X (1909-1910), p. 359-372.
13. A. Van Hoonacker, *Theologie und Glaube,* V (1913), p. 454-461.

soleil à l'endroit même où, le jour précédent, les nuages de grêle leur avaient dérobé la vue de l'astre. C'est ainsi que prit naissance le récit selon lequel le soleil serait resté immobile à la même place durant une journée entière.

On pourrait croire qu'on a fini par se lasser de chercher toujours de nouvelles explications. Il n'en est rien : preuve suffisante qu'on n'est pas satisfait par les anciennes.

En 1935, Stanley Thoburn [14], un anglican en résidence aux Indes, fait appel à ses expériences dans les régions montagneuses de l'Himalaya et prétend expliquer le miracle de Josué par une illusion d'optique. Tandis que le soleil se levait sur Gabaon et que la lune se couchait sur la vallée d'Ayalon, Josué, à la poursuite des ennemis, s'enfonçait dans la vallée vers l'ouest, si bien qu'il avait l'illusion que, derrière lui, le soleil ne montait plus et que, devant lui, la lune ne descendait plus. Cette illusion d'optique s'est produite avant la chute de grêle qui déroba aux regards aussi bien la lune que le soleil.

Un des derniers essais d'explication du miracle de Josué est celui qui a été proposé en 1943, dans la séance du 3 mai de l'Académie des Sciences de l'Institut de France par M. Jean Bosler [15], professeur à l'Université de Marseille et Directeur de l'Observatoire de cette ville. Sa communication est intitulée : « Sur une averse de météorites mentionnée dans la Bible ».

Dans les « abanim gedoloth » (grosses pierres) dont il est fait mention dans le récit de Josué, M. Jean Bosler croit pouvoir identifier une pluie de météorites qui s'abattit sur les Amorréens en fuite. Remarquons immédiatement que dans le récit hébreu ces « abanim gedoloth » (grosses pierres) voient leur signification précisée par « abnê habbarad » (pierres de grêle), ce qui ne laisse aucun doute sur leur identité et rend illusoire l'identification avec les météorites de M. Bosler.

Le professeur de Marseille fait mention d'une grêle de météorites qui s'abattit en Pologne, le 30 janvier 1868 : plus de 100.000 pierres couvrirent la région de Pultusk. Une autre chute de météorites se produisit en Sibérie, le 30 juin 1908. Celle-ci fut accompagnée d'une « nuit claire », c'est-à-dire d'une prolongation inaccoutumée du jour.

Ces phénomènes ne furent l'objet d'enquêtes sur les lieux qu'une vingtaine d'années plus tard, à partir de 1927. Dans la forêt sibérienne, une aire considérable de 40 kilomètres de diamètre fut dévastée et criblée de cratères dont le diamètre allait parfois jusqu'à 50 mètres, tandis que les arbres étaient partout jetés à terre et incendiés par la cime.

---

14. C. Stanley Thoburn, *Expository Times*, XLVII (1935-1936), p. 373-377.

15. Jean Bosler, *Sur une averse de météorites mentionnée dans la Bible*, dans les *Comptes Rendus de l'Académie des sciences de l'Institut de France*, CCXVI (1943), p. 597-599.

Le jour suivant, une nuit claire se produisit. Cette luminosité anormale fut provoquée sans doute par la diffusion dans la haute atmosphère de poussières solides entraînées par l'essaim de météores. Le phénomène fut si remarquable qu'on l'observa partout en Europe, en France, en Belgique, en Angleterre, en Allemagne, en Russie, sans pouvoir en soupçonner la cause. Celle-ci, comme on l'a dit plus haut, ne fut connue et étudiée que vingt ans plus tard.

Dans l'union de ces deux phénomènes : chute de météorites et nuit claire, M. Jean Bosler croyait trouver les éléments suffisants pour expliquer les faits étonnants de la bataille de Gabaon.

Dans l'« Histoire Sainte » de M. Daniel-Rops [16] (1945), on trouve une note sur la « très intéressante hypothèse que nous devons à M. Jean Bosler, pour commenter le ' miracle de Josué ' ». Le même auteur dit encore : « La chute des pierres célestes et « l'arrêt du soleil » auraient donc constitué un seul et même miracle, accompli par Dieu au bénéfice de Josué. La science confirmerait ici totalement le fait surnaturel ».

Et dans une conférence faite en 1944, à la Société Saint Albert le Grand, le R. P. Ceuppens, O.P. [17], n'a pas hésité à accepter pleinement les vues du Directeur de l'Observatoire de Marseille.

Le P. Ceuppens exprimait ses conclusions dans les termes suivants : « Nous admettons donc : 1) L'intervention providentielle de Dieu dans la lutte de Josué contre les Amorréens; 2) L'historicité de la chute de pierres célestes, c'est-à-dire de météorites, comme fait principal; 3) L'historicité de la prolongation du jour comme fait secondaire; 4) Une relation étroite entre la chute des météores et la prolongation du jour, puisque l'une est la conséquence de l'autre; 5) L'arrêt du soleil est l'expression de l'opinion populaire, opinion qui, dans le cas présent, n'est pas conforme à la réalité. »

Désireux de sauvegarder l'historicité du récit biblique, le P. Ceuppens estime atteindre le but en remplaçant la grêle, formellement nommée dans le texte, par des météorites, et l'arrêt du soleil et de la lune par une nuit claire. En d'autres termes, à une intervention merveilleuse de Jahvé faisant tomber des grêlons énormes sur les ennemis de son peuple, le conférencier substitue une chute possible de météorites, phénomène naturel, mais qui pour cette raison devait naturellement atteindre amis et ennemis, Israël et l'Amorréen. A l'arrêt prodigieux des astres du jour et de la nuit, il substitue une nuit claire, phénomène naturel qui doit être conçu en relation étroite avec la chute des météorites.

Nous ne pouvons qu'insister sur ce que nous dirons bientôt :

16. Daniel-Rops, *Histoire Sainte, Le peuple de la Bible,* Paris, 1945, p. 163-164, note 1.

17. P. F. Ceuppens, O.P., *Le miracle de Josué* (Etudes Religieuses), La Pensée Catholique, Quai Mativa, 38, Liège, 1er mai 1944, n° 548, 27 pages.

les solutions de ce genre méconnaissent la distinction qu'impose l'analyse littéraire du récit entre la péricope relative à la grêle (X, 11), laquelle met en relief l'intervention de Jahvé, et la strophe empruntée au livre du Juste (X, 12-13) : cette dernière avait pour but, dans sa forme originale, de magnifier le grand capitaine en racontant qu'il s'était fait obéir même du soleil et de la lune.

Tout le monde admettra bien volontiers qu'on ne peut expliquer naturellement une grêle comme celle dont parle le texte biblique et beaucoup moins encore l'arrêt du soleil et de la lune. Mais puisque tel est incontestablement le sens littéral du texte, n'est-ce pas le moment de nous souvenir des directives de l'encyclique « Divino afflante Spiritu » sur les divers genres littéraires qui peuvent se rencontrer dans la Bible?

En 1946, W. J. Phythian-Adams [18] a repris pour la compléter l'explication du « miracle de Josué » par une chute de météorites. L'auteur déclare se souvenir parfaitement du phénomène de la nuit claire de juin 1908; il en fut témoin à Monmouth, dans le sud-ouest de l'Angleterre, mais il n'en lut l'explication qu'en 1945.

Ayant constaté qu'on essayait d'expliquer par ces phénomènes météorologiques le récit extraordinaire de la bataille de Gabaon, Phythian-Adams a apporté un élément nouveau en signalant un fait raconté dans les annales du roi hittite Mursilis II, lequel aurait régné, selon l'auteur, entre 1340 et 1300 avant notre ère. Or, les annales de ce souverain rapportent que, durant l'été de sa troisième année de règne, l'armée hittite qui se trouvait en Asie-Mineure avait eu connaissance d'un météore qui était tombé sur la ville d'Apasas, capitale du pays d'Arzawa. On a parfois identifié Apasas avec la ville de Tarse; Phythian-Adams songe plutôt à Ephèse et évoque le texte des *Actes*, XIX, 35 : la ville d'Ephèse était la gardienne du temple de la grande Artémis et de sa statue tombée du ciel.

Ce phénomène signalé par les annales hittites de Mursilis II est-il identiquement celui que M. Jean Bosler a voulu retrouver dans le livre de Josué? Il saute aux yeux que ces rapprochements superficiels et rapides posent plus de questions qu'ils n'en résolvent. Quelle est la nature exacte du météore signalé dans les documents hittites? Quel est son point de chute? Quand ce phénomène s'est-il produit? Quelle est d'autre part la date exacte à laquelle il faut placer l'Exode d'Egypte et l'arrivée en Canaan? Quand la ville de Jéricho est-elle tombée aux mains d'Israël? Autant de questions qui attendent et attendront peut-être toujours des réponses précises et définitives. La vraie science est parfois l'art d'ignorer.

---

18. W. J. Phythian-Adams, *A meteorite of the fourteenth century B. C.*, dans le *Palestine Exploration Quarterly*, juillet-octobre 1946, p. 116-124.

Parmi les derniers travaux sur le miracle de Josué, il faut accorder une attention spéciale à l'étude publiée en 1949, par Bernard Alfrink [19] (aujourd'hui Mgr Alfrink).

La solution de Mgr Alfrink consiste à comprendre l'arrêt du soleil et de la lune comme un obscurcissement d'ordre atmosphérique qui aurait été un présage défavorable pour les cinq rois amorréens. Mais un phénomène de ce genre ne devait pas être d'une rareté exceptionnelle et l'on ne voit pas comment cette solution sauvegarde le caractère étonnant, unique, du prodige qu'avait en vue l'auteur du livre de Josué. Aussi bien n'est-ce pas la solution positive à laquelle s'arrête Mgr Alfrink qui nous intéresse ici.

Ce qui nous paraît plus précieux, c'est que le théologien hollandais n'a pas pris ce parti, sans avoir au préalable reconnu la légitimité des principes auxquels il faut faire appel pour une solution qui tient compte à la fois du sens littéral de notre narration et du genre littéraire auquel elle appartient.

Voici en quels termes s'exprime Mgr Alfrink : « On pourrait défendre la conception que l'on doit comprendre les mots du poète dans le sens le plus littéral et que l'on ne doit pas en modifier la portée : le poète a en effet en vue un arrêt du soleil et de la lune. Ceci montre suffisamment que nous avons affaire ici avec une légende, dans laquelle le héros accomplit des exploits incroyables. Dans les légendes héroïques, la fantaisie garde libre carrière. Si une parabole, une fable ou n'importe quel récit fictif peut être objet d'inspiration, on ne peut méconnaître la même possibilité pour une légende. Il faudra alors rechercher le critère selon lequel on peut attribuer à un récit le caractère légendaire. Que le fait de franchir les limites du possible constitue ce critère, personne n'en doutera. Que dans notre cas concret — en prenant le texte dans son sens littéral — cette limite soit franchie, il n'y a pas à cela le moindre doute. De plus, en raison de son caractère poétique — et éventuellement en tenant compte de l'indication du livre du Jashar —, le morceau se caractérise comme un fragment littéraire indépendant que l'auteur du livre de Josué a tiré d'ailleurs. Pourquoi un écrivain inspiré ne pourrait-il pas faire une citation qui, par son contenu, est une légende? ».

A cette dernière question du distingué prélat hollandais, le regretté P. F.-M. Abel, O.P. [20], répondait affirmativement, quand, dans sa traduction de la Bible de Jérusalem, il écrivait, à propos de Josué, X, 12-14 : « Le couplet d'un chant populaire sert au narrateur à prolonger son récit sur le mode de l'épopée ».

19. Bernard Alfrink, *Het « stil staan » van zon en maan in Jos., X, 12-15,* dans *Studia Catholica,* 1949, p. 238-268. — Nous sommes heureux de reconnaître notre dette envers l'étude de Mgr Alfrink : nous avons largement utilisé sa revue de l'exégèse de *Josué,* X, 12-15, depuis Copernic.

20. F.-M. Abel, O.P., *Le livre de Josué* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem), Paris, 1950, p. 44, note b.

Dans le volume consacré aux livres de Josué, des Juges et de Ruth, paru en 1953 dans la Bible de Montserrat, en langue catalane, Dom Bonaventura Ubach [21] fait, au sujet du miracle de Josué, quelques réflexions qui ne manquent pas d'originalité.

Dom Ubach rejette tous les efforts qu'on a tentés pour expliquer naturellement le prodige en le mettant en relation avec le trouble produit par les nuages de grêle. C'est méconnaître, dit-il à bon droit, que le texte biblique présente la chute des grêlons et l'arrêt du soleil comme deux épisodes entièrement distincts. Sur ce point précis, nous ne pouvons que marquer notre plein accord avec le moine de Montserrat.

En ce qui concerne le miracle de Josué, Dom Ubach ne voit de choix possible qu'entre deux solutions :

a) Ou bien la péricope racontant l'arrêt du soleil appartient à la rédaction originale et est inspirée comme le livre entier; alors, il s'agit d'un très grand miracle historique. On peut bien essayer de l'interpréter de diverses manières, mais toutes ces explications se valent au regard de la toute-puissance divine;

b) Ou bien la péricope est une interpolation postérieure due à la main d'un auteur non inspiré : alors, c'est une légende populaire destinée à magnifier la personne de Josué, prophète et thaumaturge.

Entre ces deux solutions, Dom Ubach se refuse à choisir : la question reste « sub iudice », aussi longtemps que l'Eglise ne s'est pas prononcée.

Etrange alternative, qui appelle plusieurs remarques. Le bénédictin catalan semble croire que le genre littéraire d'un récit est ultérieurement déterminable en raison de la présence ou de l'absence de l'inspiration. Cette position ne sera guère admise par un exégète catholique conscient de ce que comporte la doctrine des genres littéraires, telle qu'elle doit être comprise à la suite de l'encyclique « Divino afflante Spiritu ».

Nous ne voyons vraiment aucune raison de mettre en doute l'authenticité de Josué, X, 12-14. Dom Ubach lui-même n'en fournit aucune. Dans ces conditions, il paraît vain d'attendre à ce sujet une déclaration de l'autorité.

Il convient plutôt de suivre les directives qu'elle a données dans ses récents documents, en prenant sérieusement en considération une troisième solution, adoptée par le P. Abel, justifiée dans les principes qu'elle met en œuvre par Mgr Alfrink.

Cette troisième solution s'énoncera comme suit : la péricope racontant l'arrêt du soleil par Josué appartient à la rédaction primitive et est inspirée; elle rapporte un récit populaire destiné, comme l'a très bien vu Dom Ubach, à magnifier le grand capitaine dont Dieu s'est servi pour mettre son peuple élu en possession de la terre promise.

21. Dom Bonaventura Ubach, *La Biblia*, Vol. IV (Josué-Juges-Ruth), Abbaye de Montserrat, 1953, p. 87.

C'est cette solution que nous voudrions maintenant exposer.

*
* *

Les douze premiers chapitres du livre de Josué racontent comment Israël est entré — au moins partiellement — en possession de la terre de Canaan. Pour l'accomplissement de cette œuvre se dresse un personnage de premier plan, le successeur de Moïse. C'est par Josué que vont se continuer les « gesta Dei per Hebraeos » : la conquête sera racontée à la manière d'une épopée, remplie de merveilleux divin.

Les hagiographes croient, avec une légitime fierté, qu'une providence spéciale veille sur Israël : l'œuvre des hommes est peu de chose, l'aide de Dieu est tout. C'est ainsi qu'un Psalmiste chantait à propos de cette conquête :

> « O Dieu, nous avons entendu de nos oreilles,
> nos pères nous ont raconté
> l'œuvre que tu as faite de leur temps,
> aux temps anciens par ta puissance :
> Tu as dispersé les nations ; eux, tu les a implantés ;
> tu as brisé les peuples ; eux, tu les as fait croître.
> Ce n'est point par leur glaive qu'ils ont conquis la terre
> et ce n'est pas leur bras qui les fit triompher ;
> c'est ta droite, ton bras et l'éclat de ta face,
> parce que tu les aimais » (Ps. XLIV, 2-4) [22].

Le moment solennel est arrivé où Dieu va accomplir les promesses faites aux Patriarches : il va donner à son peuple la terre où coulent le lait et le miel. Aussi tout se passera selon un mode merveilleux et divin.

Ce qui accentue l'allure épique [23] du livre de Josué, c'est qu'à la différence de ce qui est insinué ailleurs dans la Bible, où la conquête apparaît comme le résultat d'efforts isolés, tentés sur différents points, il s'agit ici d'une vaste entreprise qui est l'œuvre de tout un peuple.

« La Bible — ainsi s'exprime Barrois [24] dans son Manuel d'archéologie — nous montre les clans hébreux assaillant le pays qu'ils tournent par les pistes de la Transjordanie. Il faut sans doute compter avec une certaine schématisation de cet exode que les Livres Saints nous présentent comme un mouvement de masse. Il est plus vraisem-

22. Traduction Condamin, *Poèmes de la Bible*, p. 141.
23. Sur la « coloration épique » et le « schématisme » du livre de Josué, cfr A. Gelin, dans la *Sainte Bible* de Pirot et Clamer, t. III, 1949, p. 18.
24. A.-G. Barrois, O.P., *Manuel d'archéologie biblique*, t. I, Paris, Picard, 1939, p. 22.

blable de supposer que la pénétration fut le résultat d'actions distinctes, ayant leurs objectifs propres et qui groupaient les guerriers des tribus confédérées avec ceux des clans alliés demeurés au pays. L'examen des textes révèle plus d'un trait réfractaire à la marche triomphale que pour les commodités de l'expression et la glorification des ancêtres on imagina par la suite ».

Quand on parcourt le livre de Josué, le caractère épique de l'œuvre apparaît en plus d'un endroit.

Venant des hauteurs de Moab, en Transjordanie, le peuple s'avance jusqu'au Jourdain. On sait comment le passage du fleuve est raconté comme l'avait été, lors de l'Exode, le passage de la Mer Rouge. C'est l'hagiographe lui-même qui fait mention du parallélisme entre les deux prodiges accomplis par Dieu « afin que tous les peuples de la terre reconnaissent combien est puissante la main de Jahvé » (Josué, IV, 24).

Une fois le Jourdain franchi, Josué se prépare à attaquer la ville de Jéricho. Tandis qu'il se trouve en face de la cité à conquérir, voici que le général en chef de l'armée de Jahvé lui apparaît [25]. Episode mystérieux, qui semble bien conforme au style de l'épopée (Josué, V, 13-15). La prise de Jéricho est également racontée dans le même genre épique (Josué, VI, 1-16, 20).

La destruction de la place forte de Jéricho ouvrait le chemin vers l'intérieur. Josué s'empare de Haï, près de Béthel, à une vingtaine de kilomètres de Jéricho. De là, de nouveaux progrès étaient possibles : les hauts plateaux du centre étaient accessibles.

Plutôt que de résister à ces Israélites qui triomphaient de tous les obstacles, la confédération des Hévéens ou Hivites trouva plus sage d'obtenir par ruse une alliance avec eux. Cette confédération comprenait Gabaon, Képhira, Beeroth et Qiryathiarim. L'alliance hivite ouvrait à Josué le cœur du pays et doublait ses forces combattantes.

La réaction ne se fit pas attendre : un groupe de cités du sud se mirent d'accord pour marcher contre les Hévéens et les punir d'être passés à l'envahisseur.

Cette ligue du sud était sérieuse : elle comprenait Jérusalem, Hébron, Yarmouth, Lachish et Eglon (dans l'hébreu — Adullam dans les Septante). En tenant compte de la superficie de ces anciennes cités et de la population que leurs murs pouvaient contenir, on est arrivé à la conclusion que cette ligue avait pu mettre sur pied une armée d'environ 2.000 hommes. Ce sont ces forces militaires qui, sous la conduite du gouverneur de Jérusalem, vinrent établir leur camp devant Gabaon, la ville principale des Hivites confédérés.

Pour venir au secours de ses nouveaux alliés, Josué parcourt en

25. F.-M. Abel, O.P., *L'apparition du chef de l'armée de Yahveh à Josué* (Jos., V, 13-15), dans *Studia Anselmiana*, 27-28, Rome, 1951, p. 109-113.

une nuit avec son armée la distance de trente kilomètres qui séparait Guilgal de Gabaon. Si l'on observe que la différence de niveau entre Guilgal, dans la vallée du Jourdain, et Gabaon, sur la montagne, est de 1.200 mètres, il faudra reconnaître que Josué était un chef prompt à se décider et rapide dans ses mouvements stratégiques.

Les confédérés amorréens qui venaient de s'installer en face de Gabaon furent surpris par l'arrivée soudaine d'Israël et leurs 2.000 hommes furent écrasés par les quelque 3.000 soldats que pouvait compter l'armée d'Israël dont la force s'était accrue de celle de ses alliés.

La déroute des Amorréens fut complète. Ils prirent la fuite et se sauvèrent par la descente de Beth-Horon, ouverte devant eux vers l'ouest. La poursuite amena les vainqueurs jusqu'à Azêqah (Tell-Zakaria).

Pour Israël, cette victoire était d'une importance capitale : ses armées avaient victorieusement traversé le pays depuis le Jourdain jusqu'aux plaines bordant la Méditerranée. Un coin était enfoncé entre les cités cananéennes du Nord et celles du Sud.

On comprend sans peine que cette victoire ait fait époque dans les souvenirs de la nation. Comme la grandeur de l'épopée caractérisait les récits du passage du Jourdain et de la prise de Jéricho, ainsi s'empara-t-elle des souvenirs de la bataille de Gabaon.

Ce combat devint un thème de prédilection pour les poètes populaires, qui trouvaient dans leur foi religieuse une source d'inspiration pour mettre en relief l'idée exprimée par le Psalmiste :

> « Ce n'est point par leur glaive qu'ils ont conquis la terre
> et ce n'est pas leur bras qui les fit triompher ;
> c'est ta droite, ton bras et l'éclat de ta face,
> parce que tu les aimais ».

Pour les chantres inspirés d'Israël, les épisodes humains, tels qu'ils apparaissent à nos yeux de chair, ne se comprennent que si, derrière ces faits et gestes, on place la suprême réalité qui gouverne les hommes et les choses : Jahvé, le Dieu d'Israël, le Dieu qui aime son peuple et intervient dans les événements humains pour réaliser ses promesses.

Lisons le récit de la bataille de Gabaon tel qu'il est consigné dans le chapitre dixième du livre de Josué, versets 1-15.

Les sept premiers versets exposent la situation que nous avons résumée plus haut : les cinq rois de Jérusalem, d'Hébron, de Yarmouth, de Lachish et d'Eglon viennent avec toutes leurs troupes mettre le siège devant Gabaon et ouvrent contre elle les hostilités. Les Gabaonites envoient dire à Josué, qui se trouve toujours au camp de Guilgal, dans la vallée du Jourdain : « Ne délaisse pas tes serviteurs, hâte-toi de monter jusqu'à nous pour nous sauver et nous secourir, car tous les rois amorréens qui habitent la montagne se sont ligués contre nous ». Josué monta de Guilgal en personne, ayant avec lui tout le ban et toute l'élite de l'armée.

Dans ces sept premiers versets rien que de très intelligible humainement. Ce qui va suivre, humainement parlant toujours, c'est ce que nous avons insinué plus haut : Josué, par une marche de nuit, arrive à l'improviste et tombe sur l'armée des cinq rois amorréens, avant même qu'ils aient pu se ranger en bataille. Ceux-ci n'ont d'autre ressource que de prendre la fuite vers l'ouest par la descente de Beth-Horon ouverte devant eux et les troupes de Josué les poursuivent jusque dans la plaine. Voilà ce qu'aurait vu un moderne correspondant de guerre qui aurait assisté à la bataille.

Notre hagiographe va procéder tout autrement : ce qui s'est humainement passé ne l'intéresse que pour autant que la victoire remportée est une nouvelle manifestation de cette providence toute spéciale que Dieu exerce sur son peuple choisi. Ecoutons la suite du récit :

« Jahvé dit à Josué : « Ne les crains pas : je les ai livrés en ton pouvoir, nul d'entre eux ne te résistera ». Josué arriva sur eux à l'improviste après avoir marché toute la nuit depuis Guilgal ».

Et voici maintenant la bataille : qui en est l'auteur? Josué et ses troupes? Oui, sans doute, mais il n'en est pas question : Jahvé a si bien envahi le champ de bataille qu'il semble être seul en face de l'ennemi. La preuve en est dans la suite du texte : « C'est Jahvé qui les mit en déroute en présence d'Israël (ne dirait-on pas que Josué et ses hommes ne sont là que comme des spectateurs des exploits de Jahvé?) : c'est Jahvé qui leur infligea à Gabaon une fameuse défaite : c'est Jahvé qui les poursuivit dans la direction de la pente de Beth-Horon et les battit jusqu'à Azêqah ».

Pour la foi de l'hagiographe, Jahvé est la cause principale de la victoire; Josué et son armée ne furent que l'instrument. Et encore, furent-ils le seul instrument entre les mains du Dieu d'Israël? Non, répond notre narrateur : si Jahvé est intervenu dans la bataille, il l'a fait avec ses armes à lui. Nous lisons au verset onzième :

« Or, tandis qu'ils fuyaient devant Israël à la descente de Beth-Horon, Jahvé fit tomber du ciel sur eux jusqu'à Azêqah d'énormes pierres qui les assommèrent. Il en mourut beaucoup plus sous les pierres de grêle que sous le tranchant du glaive israélite ».

Ainsi donc le bombardement de Jahvé par d'énormes grêlons s'est montré beaucoup plus efficace que toute l'infanterie de Josué. On sait que pour la mentalité des anciens Hébreux les phénomènes violents, comme les tempêtes, les pluies, les grêles, sont des armes entre les mains de Dieu. La grêle surtout est l'instrument des vengeances divines. C'est la septième plaie dont Jahvé avait frappé les Egyptiens, parce qu'ils refusaient de laisser partir les Hébreux. Rien d'étonnant qu'il se serve de la même arme contre les Amorréens qui veulent empêcher Israël de prendre possession de la terre promise.

Nous lisons dans l'Exode : « Jahvé produisit tonnerres et grêle, et le feu parcourait la terre. Jahvé fit pleuvoir de la grêle sur le pays

d'Egypte. Il tomba de la grêle et du feu mêlé à la grêle, grêle terrible telle qu'il n'y en avait point eu de semblable dans tout le pays d'Egypte, depuis qu'il forme une nation. La grêle frappa, dans tout le pays d'Egypte, tout ce qui était dans les champs, depuis les hommes jusqu'aux animaux : la grêle frappa aussi toutes les plantes des champs. Il n'y eut que dans le pays de Goshen, où étaient les enfants d'Israël, qu'il ne tomba pas de grêle » (*Exode*, IX, 23-26). On pourrait citer d'autres passages des prophètes et des psaumes où la grêle est un élément des théophanies et manifeste une intervention spéciale de Dieu.

C'est ce qu'a bien compris l'auteur de l'*Ecclésiastique*, XLVI, 5, quand, faisant allusion à cet épisode, il déclare que « ces pierres de grêle étaient d'une force puissante ». Il aurait pu ajouter, en restant dans l'esprit de l'hagiographe antique, qu'entre les mains de Jahvé ces pierres étaient des armes intelligentes qui frappaient les Amorréens et épargnaient l'armée de Josué, comme déjà cela s'était produit en Egypte.

Dans les versets 12-14, qui font suite à l'épisode des grêlons, nous trouvons un récit qui, dans sa première origine, n'avait aucune relation avec la narration précédente. Dans nos Bibles hébraïques, il constitue une péricope séparée qui commence par « Az » (alors, en ce temps-là) [26]. Voici la traduction de cette histoire célèbre entre toutes :

« Alors s'adressant à Jahvé, le jour même où il lui livrait l'Amorréen sous les yeux des Israélites, Josué s'écria :

Soleil, arrête-toi sur Gabaon
Et toi, lune, sur la vallée d'Ayalon.
Et le soleil s'arrêta et la lune se tint immobile
Jusqu'à ce que le peuple eût tiré vengeance de ses ennemis.

Cela n'est-il pas écrit dans le livre du Juste? Le soleil s'immobilisa au milieu du ciel et près d'un jour entier retarda son coucher. Il n'y a pas eu de journée pareille ni avant ni depuis, où Jahvé ait obéi à la voix d'un homme. C'est que Jahvé combattait pour Israël ».

La déroute de l'ennemi s'étant produite très tôt dans la matinée, on ne voit pas pourquoi il eût été nécessaire de prolonger la journée par ce qu'on appelle l'arrêt du soleil.

Autre remarque importante : l'épisode de l'arrêt du soleil doit son origine à un poème sur la bataille de Gabaon, que le rédacteur du livre de Josué a découvert dans un recueil de chants épiques qui avait nom « Sepher haj-jashar » (livre du Juste). Or, dans la forme qu'il avait dans ce répertoire, ce poème avait manifestement pour but de magnifier le héros national Josué, en lui attribuant cette audace inouïe d'avoir tout simplement donné au soleil et à la lune l'ordre de

26. Sur l'imprécision de la particule « alors » cfr les remarques de Dom Ubach, p. 86.

s'arrêter et d'éclairer le champ de bataille jusqu'à ce que le peuple se fût vengé de ses ennemis.

On a gardé le souvenir si exact des quatre vers extraits du poème que tous se demandent avec curiosité : « Josué a-t-il arrêté le soleil? ». On ne remarque pas assez que le rédacteur du livre a tâché de corriger ce qu'il y avait de trop audacieux dans le vieux poème en déclarant que Josué s'était adressé à Jahvé et que Jahvé avait daigné obéir à la voix d'un homme. Il reste que, si l'histoire de la grêle magnifie l'intervention de Jahvé, l'arrêt du soleil est dans son principe à la plus grande gloire du capitaine Josué.

Nous avons donc, dans le prodige de la grêle et dans l'arrêt du soleil, deux épisodes d'origine différente, mais qui tous deux avaient pour but d'entourer d'un halo de grandeur épique la journée de Gabaon. Tous deux, dans la rédaction actuelle du récit, traduisent cette idée très simple et très vraie, que, quand Dieu veut intervenir dans les affaires humaines, il peut le faire en utilisant la nature entière, dont il est le Créateur et Seigneur, et la nature s'empresse d'obéir aux ordres de son Maître tout-puissant.

Mais si nous voulons comprendre ces interventions de Dieu comme les imaginaient les anciens Orientaux, il nous faut d'abord avoir de la nature la conception qu'ils en avaient eux-mêmes, et non celle que nous offrent nos sciences modernes et notre système actuel des « lois de la nature ».

Karl Adam a écrit une page [27] suggestive sur la manière dont Jésus concevait l'univers : ses réflexions peuvent aider à comprendre la mentalité des écrivains bibliques devant la création entière. Eux aussi sont profondément persuadés que toutes les choses sont essentiellement et à tout instant soumises à l'appel divin, parce qu'elles sont simples et nues dans la main de leur Créateur.

Pour les anciens Hébreux, tout obéit — et directement — à la volonté de Jahvé : au reste, le vent est le souffle de Jahvé, le tonnerre est sa voix, les flammes de l'éclair sont le scintillement de ses armes. Il y a des réservoirs où Jahvé tient enfermées des provisions de lumière, de ténèbres, de pluie, de neige, de grêle [28]. De tous ces éléments, il fait ce qu'il veut, comme il le veut, quand il le veut.

Quant aux astres, le soleil, la lune et les étoiles, ce sont des êtres animés qui ont une vie propre, entendent les ordres de Jahvé et y obéissent avec une prompte exactitude.

Le Psaume XIX parle de la tente que Dieu a dressée dans les cieux pour le soleil : celui-ci, comme un époux sortant du pavillon nuptial, s'élance chaque matin d'une extrémité du ciel et court à l'autre extrémité, comme un héros joyeux bondissant dans la carrière.

---

27. Citée dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1953, p. 280-281.
28. Voir surtout Job, XXXVIII, 19-30.

Décrivant le trouble provoqué par un violent orage, le prophète Habacuc [29] déclare que le soleil et la lune ne sont pas sortis de leur demeure; aussi n'a-t-on d'autre clarté que les éclairs de la lance de Jahvé, d'autre lueur que le scintillement de ses flèches.

Dans le livre des Juges, V, 20, on affirme que dans le combat livré par le peuple d'Israël à Sisera, chef de l'armée de Yabin, roi de Canaan, les étoiles du haut du ciel ont combattu pour Israël, de leurs cheminements elles ont combattu contre Sisera.

Car, semblable à un général d'armée, Jahvé, qui a créé les astres, les fait marcher comme une armée bien comptée; tous ces astres, il les connaît, à chacun il a donné un nom. Quand il fait l'appel, tous sont présents, pas un ne fait défaut (Isaïe, XL, 25-26).

Dans un récit de création du livre de Job, les astres du matin chantent en chœur, pendant que les fils de Dieu poussent des cris d'allégresse (Job, XXXVIII, 7).

Quand on s'est dûment efforcé d'entrer dans la mentalité des anciens Hébreux contemplant l'univers, on commence à comprendre qu'un ancien poète épique, dans l'intention de grandir le héros national Josué, le vainqueur de Gabaon, ait imaginé le célèbre capitaine ordonnant au soleil et à la lune d'interrompre leur course pour lui permettre d'achever la défaite de l'Amorréen.

C'est une loi de l'épopée d'attribuer aux héros qu'elle met en scène des exploits inouïs, uniques, qui ne se sont jamais vus et qu'on ne reverra plus jamais. Ainsi pour Josué : il avait conduit à la victoire les armées d'Israël en commandant au soleil et à la lune de lui venir en aide et il avait été obéi.

Tel était le thème que développait une vieille poésie que l'auteur du livre de Josué avait découverte dans ce qu'il appelle le « Sepher haj-jashar » (le livre du Juste).

Ce livre est nommé ailleurs encore dans la Bible. Au début du second livre de Samuel, nous apprenons que la complainte funèbre que David avait composée pour pleurer la mort de Saül et Jonathan se trouvait aussi conservée dans le livre du Juste. Ce recueil, nous dit-on, servait à l'enseignement des fils de Juda.

On avait donc en Israël le souci de transmettre à la postérité, de faire apprendre et retenir de mémoire par les enfants et les jeunes gens les chants fameux que de grands poètes avaient composés pour célébrer les « gesta Dei per Patres », les exploits accomplis par Dieu et par les lointains ancêtres d'Israël.

Ce souci pédagogique apparaît aussi dans la littérature babylonienne : à la fin du poème de la création, l'« Enuma elish », se lit l'avertissement suivant :

---

29. *Habacuc*, III, 11.

« Qu'on s'en souvienne. Que l'ancien le fasse connaître.
Que le sage et l'intelligent réfléchissent ensemble.
Que le père le répète, qu'il le fasse retenir à l'enfant [30] ».

Il est encore question du livre du Juste dans un troisième passage de l'Ecriture : la version grecque de *I Rois*, VIII, 53, cite un quatrain d'un chant composé par Salomon lors de la dédicace du temple. Cette strophe est d'interprétation difficile [31], mais on s'accorde à reconnaître qu'elle a été extraite de ce « Sepher haj-jashar » auquel furent empruntées et la strophe sur la bataille de Gabaon et la lamentation de David sur Saül et Jonathan.

On est d'accord sur ce dernier point, disions-nous, bien que dans la version grecque il soit question, non pas du livre du Juste, mais du livre de chant (biblion tês ôdês). Dans les traductions, l'écart paraît considérable entre « livre du Juste » et « livre de chant ». En hébreu, la différence est minime : elle tient dans l'inversion de deux lettres : « juste » se dit « jashar » et « chant » se dit « shîr ». Si la prononciation de ces deux mots accuse encore une différence, les graphies sont très semblables : d'une part « j-sh-r », de l'autre « sh-j-r ». Il suffit du déplacement du jod pour obtenir « shîr » (chant) au lieu de « jashar » (juste).

On s'est naturellement demandé quel était le vrai titre du recueil : « livre du Juste » ou « livre de chant »? Il semblerait plus normal de réserver à un recueil de poèmes le nom de « livre de chant », mais c'est précisément parce que le titre « livre du Juste » est plus difficile à interpréter que l'on estime devoir préférer cette appellation, même si on ne parvient pas à en fournir une explication plausible. Ainsi le veut la règle de critique : il faut préférer la leçon la plus difficile [32].

A vrai dire, et c'est cela qui importe pour nous, si le nom n'est pas clair, la chose est évidente : on conservait en Israël un recueil de poèmes anciens, célébrant les grandes heures et les grands hommes de la nation : Josué à la bataille de Gabaon, Saül et Jonathan tombés sur les monts de Gelboé et pleurés par David, Salomon au jour de la dédicace du Temple.

Ce recueil n'était pas isolé : dans le livre des Nombres, XXI, 14 s., il est fait mention du « Sepher milḥamoth Jahweh » (le livre des guerres de Jahvé). A en juger par le titre et les extraits connus, ce livre, comme celui du Jashar, était une collection d'anciens chants

30. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* Paris, 1907, p. 81, lignes 125-127.

31. On trouve ce poème dans l'hébreu, sous une forme moins développée et sans indication d'origine en *I Rois,* VIII, 12-13. — Voir une tentative de restitution par A. Loisy, *Journal Asiatique,* 1898, p. 44-67 — cfr aussi Montgomery-Gehman, *The Books of Kings* (The International Critical Commentary), 1951, p. 189-192.

32. Cependant Montgomery (p. 192) admettrait plutôt comme titre « livre de chant ».

populaires et guerriers qui furent d'abord répétés oralement, jusqu'au moment où l'organisation de la vie nationale et le progrès de la culture produisirent en Israël une période d'activité littéraire. La date à laquelle on recueillit par écrit ces collections de poèmes et de chants ne peut pas être déterminée avec certitude : selon les uns, le travail aurait été fait à l'époque de David-Salomon, selon d'autres, entre 850 et 800 avant notre ère.

Quoi qu'il en soit de cette question de date, il est d'une grande importance de constater l'origine littéraire de la strophe sur l'arrêt du soleil à Gabaon. Elle est extraite d'un poème qui racontait sur le mode épique la fameuse bataille.

Le genre littéraire que nous appelons l'épopée comporte des lois similaires chez tous les peuples qui ont cultivé ce genre dans une antiquité plus ou moins lointaine. Parmi ces lois, il en est une qui se vérifie avec une constance remarquable : c'est l'emploi du merveilleux épique. La divinité ou les êtres supérieurs interviennent sans cesse aux côtés des héros humains. Il n'y a pas lieu de s'étendre sur ce point qui est suffisamment connu, ni de s'étonner si la même loi se vérifie dans une narration biblique composée sur le mode épique.

Il ne leur suffisait pas, à ces poètes populaires et à l'auditoire auquel ils s'adressaient, de croire que tous les événements de l'histoire humaine sont conduits par une Providence qui dispose des hommes et des choses en vue d'un plan qu'elle veut réaliser.

Il fallait rendre sensible l'action de cette Providence par le récit de prodiges qui signaleraient fortement sa présence dans le cours des événements. Il faut bien admettre qu'il existe dans la Bible plus d'un récit où le fait objectif, pour historique qu'il soit, est difficile à dégager avec précision.

Pour un ancien Israélite, ces récits interprètent en une langue populaire, imagée, concrète, l'assistance que Jahvé n'a cessé de prêter à son peuple choisi à travers les diverses péripéties de son histoire. Au prix des plus étonnants prodiges, il a mis au service de ceux qu'il aimait la nature entière. N'est-il pas le Maître de l'univers? Toutes les créatures ne lui doivent-elles pas immédiate obéissance? En est-il une seule qui puisse ou qui veuille se soustraire à l'ordre du Tout-Puissant?

Ce n'est certes pas comprendre le récit de ces faits dans l'esprit où les racontaient les vieux hagiographes inspirés que de s'efforcer — comme plusieurs tâchent de le faire de nos jours — d'y substituer quelque fait naturel pleinement explicable au regard de notre raison humaine et de nos sciences actuelles. Tous ces faits veulent être merveilleux et veulent être compris comme tels.

Pour porter sur un récit de ce genre et sur sa valeur religieuse un jugement équitable, il convient de se rappeler ce que disait le Père Lagrange à propos de la légende dont il admettait, dans certains cas,

la présence dans la Bible : « Légende n'est pas synonyme de mensonge... La légende a sa vérité, supérieure assez souvent à celle des critiques [33] ».

Le fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem a dit encore, en termes excellents : « L'histoire critique est une approximation de la vérité à l'aide des documents écrits ; la légende est une autre approximation de la physionomie d'une personne ou de l'action d'une idée par l'imagination populaire ».

On peut dire aussi que la bataille de Gabaon, envisagée dans ses éléments humains, a fourni un récit qui est une certaine approximation de la vérité. D'autre part, en représentant, suivant les lois du style épique, les rôles attribués à Jahvé, dans l'épisode des grêlons, et à Josué, dans le prodigieux arrêt du soleil, l'imagination populaire a apporté un autre élément de vérité. Elle a fortement attiré l'attention sur le caractère providentiel de l'histoire du peuple de Dieu, même si elle a exprimé cet aspect particulier d'une manière épique et populaire, qui nécessite du point de vue critique une mise au point.

« Car au point de vue théologico-biblique — et ceci est encore une remarque pertinente du Père Lagrange — il s'agit moins de précision historique, dont l'intérêt est presque toujours secondaire, que du caractère religieux et digne des écrits sacrés ».

Conformément à la doctrine enseignée par « Divino afflante Spiritu », il faut admettre que rien n'empêche qu'un récit héroïque se rencontre dans un livre inspiré. Toute la question est de juger du caractère de ce récit suivant les règles du genre littéraire auquel il appartient.

Or, ce que le poète a voulu par ce récit épique, c'était de mettre en relief la grandeur du héros national Josué, le conquérant de la Terre promise, lequel demande à Dieu les choses les plus étonnantes et les obtient : nous comprenons alors la réflexion de l'auteur du livre : « Il n'y a pas eu de journée pareille ni avant ni depuis, où Jahvé ait obéi à la voix d'un homme. C'est que Jahvé combattait pour Israël ».

Mais la leçon religieuse se dégage parfaitement de l'épopée, en raison même du caractère unique et outrancier de celle-ci ; l'auteur lui-même a mis en relief cet enseignement par le mot de la fin : « C'est que Jahvé combattait pour Israël ».

G. LAMBERT, S. J.

---

33. M.-J. Lagrange, O.P., *La méthode historique*, 1904, Note pour le second tirage, p. XII. On trouve la même idée chez H. Gunkel, *Genesis*, Einleitung, p. VIII (édit. 1922) : « Sage ist nicht Lüge, sondern vielmehr eine besondere Art von Dichtung ».

Pourquoi ne seront-ils pas prêtres ?

Les études de sociologie religieuse qui abordent le problème des vocations sacerdotales se multiplient. Elles tendent à en fixer les données scientifiquement observables et permettent de tirer des conclusions pratiques. Elles ne peuvent pourtant faire perdre de vue que l'analyse scientifique du phénomène « vocation » n'épuise pas la réalité, puisque toute vocation est rencontre d'une prévenance divine et d'une libre réponse humaine. En ne s'attachant qu'à la face visible de la réponse humaine, on doit savoir qu'on se place à un point de vue légitime mais incomplet.

La brève étude que voici se place à ce point de vue; elle voudrait cependant, par delà l'ordre de dignité mineure qui lui convient, éclairer ceux qui ont mission de guider les jeunes gens vers le point de vue total, celui du Christ.

Cette introduction n'est pas inutile si l'on veut saisir sans équivoque le but de cet article, qui est double : d'une part décrire quelques données sociologiques positives qui accompagnent l'éclosion de la vocation, d'autre part énumérer les motifs d'abandon de la vocation chez les jeunes gens de l'enseignement secondaire. Précisons immédiatement que nous appelons vocation, pour faire court, le fait qu'un jeune homme a envisagé pour lui-même la possibilité de devenir un jour prêtre ou religieux. Nous ne préjugeons évidemment pas de l'authenticité de cet appel.

Notre but est donc de déterminer une part du contexte sociologique qui voit naître habituellement la vocation ainsi entendue; puis de chercher pour quels motifs explicites le jeune homme, qui a songé à la vocation, a renoncé à cet avenir.

La première partie se base sur des données généralement objectives, la seconde sur des motivations subjectives, sur l'avis du sujet sur lui-même.

Il y a chance que cet ensemble livre un tableau assez nuancé et vrai de l'état actuel de notre jeunesse au point de vue envisagé, qui pourrait éclairer une pédagogie fidèle au réel.

Avant d'aborder ces deux questions, il importe de connaître le procédé utilisé pour recueillir nos informations.

Nous avons utilisé un questionnaire d'enquête portant sur de nombreux problèmes : milieu scolaire, familial, de loisirs, difficultés sur la foi, sur la pureté, etc., dont quelques questions seulement touchaient le domaine qui nous occupe. L'objectivité des réponses est

ainsi mieux assurée : la concentration de l'attention étant moins braquée sur un seul objet, le grossissement imaginatif éventuel est plus réduit. D'autre part, la présence d'une foule de questions permet des recoupements et des corrélations extrêmement profitables.

Ce questionnaire était présenté à tous les élèves en classe par le professeur, qui promettait la discrétion la plus absolue. Les réponses enfermées dans une enveloppe étaient immédiatement expédiées vers un centre, qui en reçut plusieurs milliers, grâce à une fraternelle collaboration entre clergé séculier et régulier.

Pour la facilité des calculs, nous n'étudierons ici que deux mille réponses de jeunes gens appartenant à quatre-vingt-douze classes d'établissements scolaires libres belges. Parmi ces deux mille élèves, 127 appartiennent à des écoles normales, 214 à des écoles professionnelles, 211 à des écoles techniques, 781 à des écoles d'humanités modernes, et 667 à des classes d'humanités gréco-latines. La population scolaire étudiée représente ainsi toutes les régions du pays d'expression française. L'âge moyen des sujets est environ dix-huit ans (un peu moins pour les gréco-latines). Ces jeunes gens suivent les cours des deux ou trois années supérieures de leurs écoles ou collèges (en gréco-latines, il s'agit d'une majorité de rhétoriciens).

Les garçons ont répondu très généralement avec une grande bonne volonté, avec un sérieux parfois émouvant. On leur proposait ce travail en vue d'un service à rendre à leurs compagnons, qui bénéficieraient des connaissances plus précises qu'ils allaient fournir à leurs éducateurs.

I. Données sociologiques

1. *Nombres de vocations.*

Avant tout il fallait préciser cette donnée élémentaire : combien de jeunes gens ont envisagé pour eux-mêmes la possibilité de devenir un jour prêtre ou religieux. A la question ainsi posée, voici le pourcentage des réponses affirmatives :

Ecoles Normales :	59,84 %
Ecoles Professionnelles :	22,90 %
Ecoles Techniques :	36,49 %
Classes Modernes :	41,86 %
Classes Gréco-Latines :	65,81 %

Devant ces chiffres, dont l'objectivité a été contrôlée de toutes manières, il est impossible de dire que les jeunes gens d'aujourd'hui n'envisagent même plus la vie sacerdotale ou religieuse, fascinés qu'ils seraient par les prestiges du monde moderne.

Evidemment ces chiffres additionnent tous les degrés de profon-

deur ou de superficialité dans l'adhésion, et il est manifestement impossible d'en jauger la qualité surnaturelle. Il n'est pourtant pas sans intérêt de savoir que cette idée a germé dans le cœur de tant de nos jeunes gens. Le terrain qui a porté cette semence mérite attention et respect.

On sera frappé par le pourcentage élevé des classes normales et gréco-latines, mais on voudra ne pas oublier le chiffre de 41,86 % pour les classes modernes. Trop souvent, hélas ! les élèves de modernes sont laissés pour compte, entre autres, pour le motif (pas toujours avoué) qu'il n'y a rien à en attendre au point de vue vocation. C'est une erreur étonnante. A un titre moindre, on pourrait dire parfois la même chose des classes professionnelles et techniques, bien que la proportion de ceux qui ont pensé à se faire prêtre ou religieux y soit gonflée par l'apport de jeunes gens, moins doués pour les humanités, qui ont entamé ce cycle d'étude après leur échec dans l'autre.

2. *Age de la première « vocation ».*

On demandait ensuite aux élèves de préciser autant que possible à quel âge cette idée de devenir prêtre ou religieux s'était imposée à eux pour la première fois.

On pourra suivre sur le graphique ci-joint la courbe des âges très variables indiqués par les jeunes gens. Elle s'écarte notablement de la courbe de Gauss.

Il y a donc un phénomène extrêmement clair dans ses manifestations : c'est à douze ans ou à quinze ans que l'idée de la vocation s'impose surtout à l'adolescent.

Jusqu'à dix ans la proportion est très basse : des vocations « depuis toujours » sont donc exceptionnelles.

Par contre les douze ans accusent une poussée très nette : la pédagogie familiale et scolaire pressent souvent cet élan de générosité qu'affaiblira la crise d'adolescence, mais on sait aussi aujourd'hui que l'évolution de la crise dépend uniquement [1] des conditions sociales dans lesquelles elle se noue et se dénoue. Une nouvelle poussée se manifeste vers quinze ans, qui n'est pas faite pour surprendre à l'âge de l'éveil dynamique de la personnalité et de la soif d'idéal...

Après dix-sept ans la courbe s'infléchit très rapidement.

Il y a donc en gros deux problèmes de persévérance : celui des douze ans, qui doivent affronter la crise comme une épreuve et une promotion de l'idéal entrevu ; celui des quinze ans, qui doivent stabiliser et purifier un dynamisme qui se cherche.

Mais attention à la signification de ce mot « persévérance ». Il est

1. On trouverait une justification de cet adverbe « uniquement » dans le livre de C. M. Fleming, *Adolescence*, Londres, 1948.

Age de la première vocation
gréco-lat.
total
Nombre d'élèves en pour-cent
Age 6 ans
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
1
2
3
4
5%
6
7
8
9
10%
11
12
13
14
15%
16
17
18

sûr que, pour beaucoup de jeunes gens, il est normal de renoncer à la perspective d'une vocation entrevue. Le problème de « persévérance » est celui d'une liquidation positive, sans abandon de l'idéal chrétien et sans mauvaise conscience. Ils ont à persévérer dans une vie d'idéal chrétien, dont la vocation n'était qu'une formulation transitoire.

Nous avons demandé aussi aux jeunes gens de nous dire si cette idée de vocation n'avait pas subi d'éclipse avant de s'imposer ou de disparaître définitivement. On notera avec intérêt que, dans 50 % des cas, on a bien affaire à ce phénomène d'élimination, puis de réveil. La proportion est plus forte encore dans les classes gréco-latines, puisqu'elle y monte à 56 %.

On peut en conclure au moins qu'une idée aussi fragile et en même temps relativement aussi tenace exige de l'éducateur une pédagogie très souple, commencée dès le jeune âge et entretenue sans défaillance, même après un échec apparent, qui peut n'être que momentané. Combien de collèges par exemple, qui n'ont de souci des vocations qu'à partir de la troisième, voire de la rhétorique? C'est sûrement une sollicitude assurée dès la sixième, qui éviterait des abandons malheureux ou des liquidations négatives, décevantes pour l'idéal chrétien.

3. *Milieu familial.*

Pour que nos observations soient utilisables dans le domaine familial, comme d'ailleurs pour les quelques points suivants, nous ne pouvons livrer nos chiffres pour la masse des sujets interrogés. Leurs situations ne sont pas assez homogènes. Nous avons donc choisi le groupe qui intéresse davantage nos lecteurs, celui des élèves d'humanités gréco-latines en rhétorique et en poésie, soit un contingent de 535 garçons, 350 rhétoriciens et 185 poètes.

Parmi ces 350 rhétoriciens, 236, soit 67,05 % ont songé à devenir prêtre; parmi les 185 élèves de seconde, 123 ont pensé à la vocation, soit 66,7 %. Ce qui donne un total de 67,1 % de « vocations » en moyenne pour le groupe étudié ici.

Nous avons demandé à ce groupe de donner son opinion sur le degré de ferveur religieuse de leur milieu familial, les invitant à choisir entre les quatre possibilités que voici :

— milieu *fervent*, c'est-à-dire où toute la vie est imprégnée de christianisme,

— milieu *pratiquant*, c'est-à-dire où l'on remplit les devoirs extérieurs de la religion, sans grande vie intérieure,

— milieu *indifférent* à la religion,

— milieu *antireligieux*.

De l'avis de ces jeunes gens, sont *ferventes* 62,8 % de leurs familles, *pratiquantes* 34,2 %, *indifférentes* 3 %; pratiquement aucune n'est considérée comme *antireligieuse*.

Si l'on désire connaître plus en détail la pratique religieuse des parents, voici les résultats qu'on obtient :

83,4 % des pères sont pratiquants
9,7 % des pères sont pratiquants occasionnels
6,9 % des pères sont non-pratiquants

91,2 % des mères sont pratiquantes
7,0 % des mères sont pratiquantes occasionnelles
1,8 % des mères sont non-pratiquantes.

Dans cet ensemble familial, voici la répartition des vocations :
— lorsque la famille est considérée comme *fervente,* 75 % des fils ont songé à la vocation ;
— lorsqu'elle est considérée comme *pratiquante,* 58 % des fils ont songé à la vocation ;
— lorsqu'elle est considérée comme *indifférente,* il y a encore 50 % des fils qui ont songé à la vocation.

L'influence de la famille fervente n'étonnera personne, mais il est bon de remarquer la proportion considérable d'enfants songeant à la vocation dans des familles indifférentes. C'est ainsi que dans les familles où le père ne pratique pas, 45 % des fils songent quand même à se faire prêtre et 60 % dans les familles où la mère ne pratique pas.

Le nombre d'enfants dans la famille vaut aussi la peine qu'on s'y arrête.

Nous avons donc demandé, dans le groupe qui nous occupe, le nombre d'enfants de chaque famille :

12,7 % des familles comptent 1 enfant
22,4 % des familles comptent 2 enfants
20,3 % des familles comptent 3 enfants
14,3 % des familles comptent 4 enfants
10,0 % des familles comptent 5 enfants
6,6 % des familles comptent 6 enfants
5,4 % des familles comptent 7 enfants
8,3 % des familles comptent 8 enfants ou davantage.

Mais cette proportion révèle deux différences significatives, si on l'établit en tenant compte du fait que le fils interrogé a songé ou non à la vocation.

Les chiffres sont très voisins, sinon identiques, pour les familles de 2 à 7 enfants, mais il y a 18,7 % de familles (au lieu de 12,7 % pour l'ensemble) dans le groupe des jeunes gens qui n'ont jamais songé à devenir prêtre ; par contre, il y a 10,3 % de familles qui comptent 8 enfants ou davantage dans le groupe de ceux qui ont songé à la vocation.

Ce qui donne les pourcentages suivants de vocations :

dans les familles qui comptent 1 enfant, 52,1 %
dans les familles qui comptent 2 enfants, 67,5 %
dans les familles qui comptent 3 enfants, 66,9 %
dans les familles qui comptent 4 enfants, 74,6 %
dans les familles qui comptent 5 enfants, 62,2 %
dans les familles qui comptent 6 enfants, 66,6 %
dans les familles qui comptent 7 enfants, 68,9 %
dans les familles qui comptent 8 enfants ou plus, 82,2 %
ont songé à la vocation.

D'où il ressort clairement que la vocation apparaît moins souvent que de coutume dans les familles qui ne comptent qu'un enfant : 52,1 % au lieu de 67,1 %. Pourtant on remarquera ce chiffre inattendu de 52,1 %, qui signifie que plus de la moitié des enfants uniques ont malgré tout songé à devenir prêtre.

Quant aux familles très nombreuses, elles comptent 82,2 % de leurs fils qui ont envisagé la possibilité de devenir prêtre, ce qui dépasse fortement la moyenne de 67,1 %. Bien qu'on soit moins près de s'étonner, il ne faudrait sans doute pas croire qu'il va de soi que 17,8 % seulement des enfants de familles très nombreuses ne songent pas à la vocation : ce chiffre est vraiment exceptionnel.

Si nous interrogeons maintenant le groupe des quarante rhétoriciens qui se disent définitivement décidés pour la prêtrise, nous voyons qu'ils appartiennent à des familles qui comptent en moyenne 4,47 enfants alors que la moyenne de l'ensemble des rhétoriciens n'est que de 3,55 enfants par famille.

Cette influence favorable de la famille nombreuse a été suffisamment mise en lumière pour que nous n'hésitions pas. Nous voudrions plutôt faire remarquer que, dans les familles moins nombreuses aussi, toujours plus de la moitié des enfants ont songé à la prêtrise.

4. *Amitiés féminines.*

Nous aurons à montrer bientôt que, s'il est une motivation qui pèse d'un poids décisif dans l'abandon d'une vocation, c'est bien l'amitié pour une jeune fille.

Il serait intéressant de savoir où en est le groupe en général dans ce domaine.

Nous avons donc demandé des précisions aux garçons. Nous ne ferons état que des réponses aux deux questions suivantes : *ai-je de la sympathie pour une jeune fille en particulier?* et *le lui ai-je déjà dit?*

Plusieurs autres questions tournaient autour du même problème, qui nous ont permis de contrôler la valeur de ces réponses-ci.

Dans l'ensemble des rhétoriciens, 56 % des élèves reconnaissent entretenir cette sympathie pour une jeune fille déterminée et 20 % l'ont dit à cette jeune fille, ce qui signifie généralement que les choses n'en sont pas restées au stade platonique...

Dans l'ensemble des poètes, 55 % ont connu cette amitié particulière et 23 % l'ont déclarée.

On peut supposer que quelques éducateurs, lisant ces chiffres, fermeront un instant la revue, penseront à leur classe ou à l'établissement qui leur est confié et se demanderont s'ils tiennent vraiment compte de cette situation.

Il n'est pas sans intérêt de savoir que dans le groupe des élèves qui disent avoir eu l'idée de se faire prêtre, 46 % seulement sont dans le cas de cette amitié particulière et 16 % seulement l'ont déclarée. Par contre, dans le groupe de ceux qui n'ont jamais songé à la vocation, 69 % des jeunes gens entretiennent cette amitié et 31 % l'ont déclarée.

Ce qui n'empêche pas 57 % de ceux qui sont engagés dans cette amitié féminine d'avoir songé à la prêtrise.

Si nous prenons enfin le groupe des quarante rhétoriciens qui se disent décidés pour le sacerdoce, nous apprenons que 9 d'entre eux ont connu cette phase d'amitié particulière pour une jeune fille, mais qu'aucun ne l'a déclarée.

Nous reviendrons sur ce problème dans notre deuxième partie, car il serait utile de pouvoir déterminer si c'est l'amitié féminine qui élimine la vocation ou si c'est la vocation qui freine l'amitié féminine. Jusqu'ici nous dirons seulement que l'amitié féminine naît moins souvent chez ceux qui ont pensé à la vocation que chez les autres. En effet, dans la plupart des cas (plus des trois quarts) l'amitié féminine apparaît *après* l'idée de vocation, c'est-à-dire à seize ans ou au delà. Or nous savons que ceux qui ont eu l'idée de vocation sont moins atteints que les autres : 46 % contre 69 %.

5. *Œuvres de jeunesse.*

L'appartenance à une œuvre de jeunesse est une donnée sociologique importante, dont l'influence peut être considérable, dans la mesure où l'œuvre est vivante et organise une part active de la vie du jeune homme.

C'est généralement le cas pour le scoutisme et pour le patronage (où les élèves interrogés sont le plus souvent dirigeants). Ce devrait être aussi le fait de la J.E.C. et de la Congrégation, mais en pratique il faut tenir compte du fait que, dans le cas de notre enquête, certaines sections de J.C.F. étaient très actives, d'autres somnolentes, enfin que la plupart des Congrégations étaient de pieuses associations peu dynamiques.

Dans le groupe des élèves de rhétorique et de poésie qui disent avoir envisagé de devenir prêtre :

27,8 % étaient jécistes
26,6 % étaient scouts
8,8 % étaient patronés
11,1 % étaient congréganistes
30,8 % n'appartiennent à aucune œuvre.

Dans le groupe de ceux qui n'avaient jamais pensé à devenir prêtre un jour :

24,4 % étaient jécistes
18,1 % étaient scouts
6,8 % étaient patronés
13,0 % étaient congréganistes
41,5 % n'appartenaient à aucune œuvre.

Mais la question se pose encore une fois de savoir si c'est l'œuvre de jeunesse qui a favorisé l'éclosion d'une idée de vocation ou si c'est cette idée qui a orienté vers une œuvre de jeunesse, ou encore s'il n'y a aucune liaison entre les deux phénomènes.

Les affaires se compliquent du fait que l'enfant a pu appartenir jadis à des œuvres qu'il a abandonnées comme la Croisade Eucharistique, les Cadets ou le Louvetisme...

Nous serons donc très prudents dans nos conclusions. Disons seulement que, dans le groupe qui nous occupe, sur les

144 jécistes,	70,1 % ont pensé à la prêtrise
128 scouts,	75,0 % ont pensé à la prêtrise
44 patronés,	72,7 % ont pensé à la prêtrise
63 congréganistes,	63,5 % ont pensé à la prêtrise
194 non-organisés,	57,2 % ont pensé à la prêtrise.

On peut au moins conclure que l'appartenance au scoutisme, au patronage et à la J.E.C. coïncide statistiquement avec des idées de vocation plus fréquentes que dans la moyenne des cas.

Nous remarquerons pourtant que 57,2 % des jeunes gens non groupés par une œuvre ont songé à devenir prêtre. Il n'y a donc pas à croire que l'œuvre de jeunesse soit un facteur déterminant dans ce domaine. D'ailleurs, dans le nombre des quarante rhétoriciens qui se décident pour la prêtrise, douze n'appartiennent à aucune œuvre.

6. *Le caractère.*

Il s'agit ici d'une donnée psychologique : le caractère des jeunes gens semble-t-il avoir quelque incidence sur l'éclosion d'une idée de vocation?

La question est trop importante pour être épuisée ici. Elle demanderait d'ailleurs d'être traitée pour elle-même par d'autres procédés que ceux que nous avons pu utiliser. Nous nous sommes servis en effet de la méthode Heymans-Wiersma-Le Senne [2], uniquement parce qu'elle est commode et connue de nos lecteurs. En réalité, il aurait mieux valu se baser sur les procédés Cattell [3] ou Bernreuter [4] qui permettent des références objectives à des étalonnages éprouvés.

Aussi schématique qu'ait été notre exploration, elle donne cependant quelques indications profitables.

Dans le tableau ci-dessous, on verra combien d'élèves appartiennent à chacun des huit caractères définis et l'on pourra juger s'il y a des caractères qui groupent plus de vocation que d'autres.

Caractères	Ont pensé à la prêtrise	N'ont pas pensé à la prêtrise
Colériques	8,5 %	8,5 %
Sanguins	8,0 %	6,2 %
Passionnés	32,5 %	25,5 %
Nerveux	3,5 %	3,4 %
Amorphes	5,6 %	5,7 %
Sentimentaux	15,0 %	15,2 %
Apathiques	5,4 %	7,4 %
Flegmatiques	14,0 %	17,7 %
Réponses incertaines	7,5 %	10,4 %

Une seule différence est très claire : il y a nettement plus de passionnés qui songent à la prêtrise que de passionnés qui n'y songent pas.

La différence joue en sens inverse dans le cas des apathiques mais le nombre de sujets qui répondent à ce genre de caractère est faible pour appuyer une conclusion généralisée.

Si nous voulons prendre la question sous son autre angle, nous pourrons fixer comme suit la proportion de ceux qui ont songé à la prêtrise à l'intérieur de chaque caractère.

2. On peut trouver l'exposé de cette méthode dans R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1949.

3. Raymond B. Cattell, *Personality. A Systematical Theoretical and Factual Study*, New-York, Mc Graw-Hill, 1950.

4. Il s'agit du questionnaire de la personnalité Bernreuter-Ottawa, qui est la traduction du *Robert G. Bernreuter Personality Inventory* de la *Stanford University* californienne. On peut se procurer ce test au *Centre de Psychologie et de Pédagogie*, 8225, boulevard Saint-Laurent, Montréal 14, Canada.

Dans le groupe des colériques	67 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des sanguins	71 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des passionnés	72 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des nerveux	68 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des amorphes	67 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des sentimentaux	66 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des apathiques	60 %	ont songé à la prêtrise
Dans le groupe des flegmatiques	61 %	ont songé à la prêtrise.

D'où il ressort également que le caractère passionné connaît plus de vocations que la moyenne (72 % au lieu de 67 %) et que le caractère apathique en connaît moins que la moyenne (60 % au lieu de 67 %) mais que tous les caractères la connaissent. On ne peut donc dire à priori qu'un jeune homme est « caractérologiquement » exclu du nombre de ceux qui envisagent la possibilité de devenir prêtre.

7. Choix de la profession.

Nous voudrions enfin déterminer la profession à laquelle se sont décidés les trois cent cinquante rhétoriciens interrogés au cours du deuxième trimestre de leur rhétorique.

92 sont encore indécis
44 sont décidés pour la médecine
40 sont décidés pour le sacerdoce
32 sont décidés pour la carrière d'ingénieur
20 sont décidés pour l'enseignement
17 sont décidés pour le droit
16 sont décidés pour l'armée.

Les autres professions rassemblent moins de candidats.

On pourrait noter en passant que sur les 32 ingénieurs, 17 seulement ont pensé à se faire prêtres, tandis que parmi les 17 qui se destinent au droit, 3 seulement n'y ont pas songé. Ce qui semblerait indiquer que l'esprit géométrique est moins accessible à l'idée de vocation que l'esprit littéraire ; mais il ne faut pas oublier que l'on a affaire ici uniquement à des élèves d'humanités gréco-latines dont la formation a été poussée avec une prédilection parfois exclusive dans le sens littéraire.

Puisque nous avons à peu près un nombre égal de jeunes gens qui se disent décidés pour le sacerdoce et pour la médecine, il nous a paru instructif de comparer ces deux groupes à de nombreux points de vue. On pourra faire cette comparaison en parcourant le tableau ci-joint où les chiffres indiquent généralement des pourcentages.

A la lecture de ce tableau, il apparaît qu'en gros il n'y a guère de

	Décidés pour la prêtrise	Décidés pour la médecine
Age de la décision	40 % av. 15 ans	15 % av. 15 ans
Décidé en rhétorique	25 %	25 %
Nombre d'enfants dans la famille	4,4 en moyenne	4,5 en moyenne
Situation religieuse de la famille :		
fervente	84,5 %	64,5 %
pratiquante	15,5 %	32,5 %
indifférente	0 %	3 %
Pratique religieuse du père :		
pratiquant régulier	95 %	87 %
pratiquant occasionnel	0 %	8 %
non-pratiquant	5 %	5 %
Pratique religieuse de la mère :		
pratiquante régulière	97 %	97 %
pratiquante occasionnelle	0 %	0 %
non-pratiquante	3 %	3 %
Prière commune en famille	62 %	56 %
Doutes sur la foi	20 %	48 %
Œuvres de Jeunesse :		
J.E.C.	55 %	30 %
Scoutisme	18 %	30 %
Patronage	15 %	12,5 %
Congrégation	18 %	10 %
Aucune	30 %	37 %
Ont un directeur de conscience	75 %	55 %
— qui les aide vraiment	45 %	24 %
Ont de la sympathie pour les jeunes filles en général	78 %	97 %
Y songent souvent	40 %	63 %
Ont de la sympathie pour une jeune fille en particulier	23 %	52 %
Le lui ont dit	0 %	15 %
Choisissent cet avenir :		
par dévouement	85 %	70 %
par goût personnel	20 %	60 %
par désir d'épanouissement	15 %	18 %
(les autres motifs ne sont pas comparables)		
Difficulté pour la pureté	à peu près les mêmes	
Caractère émotif	68 %	52 %

différences tranchées entre les deux groupes. On doit remarquer toutefois que ceux qui se décident pour le sacerdoce y ont songé généralement plus jeunes, appartiennent à des familles plus ferventes, ont eu moins de doutes sur la foi, reçoivent plus d'aide de leur directeur de conscience, n'ont jamais déclaré leur sympathie à telle jeune fille et d'ailleurs ont éprouvé moins souvent cette sympathie. Le reste est plutôt question de nuance.

En guise de conclusion à cette première partie, nous pourrions, à titre documentaire, tracer le portrait du jeune homme qui a statistiquement le plus de chance d'avoir envisagé la possibilité de devenir prêtre et qui s'y serait finalement décidé en rhétorique. Qu'on veuille lire ce portrait avec l'humour que réclame l'adverbe statistiquement!

Au demeurant, ce jeune homme a songé à devenir prêtre avant quinze ans; sa famille est fervente et compte de très nombreux enfants; on y récite la prière en commun; il appartient à une œuvre de jeunesse; il a de la sympathie pour les jeunes filles en général, mais n'y songe pas souvent, en tout cas il n'a jamais déclaré d'amitié particulière à aucune d'entre elles; il est de caractère passionné; il a un directeur de conscience qui l'aide vraiment et n'a pas de doutes sur la foi; il a eu autant de difficultés pour la pureté que les autres... et ajoutons, si l'on veut, qu'il ne va presque jamais au cinéma [5].

Ne perdons pas de vue cependant qu'aucune des données sociologiques énumérées plus haut n'empêchent l'éclosion de vocations nombreuses (au moins 50 % du total) dans le milieu des élèves de rhétorique et de poésie des collèges catholiques.

Plus généralement la proportion des jeunes gens qui envisagent la possibilité de devenir prêtre ou religieux est plus forte qu'on ne serait tenté de l'évaluer, quel que soit leur genre d'études.

*
* *

II. Motifs d'abandon

Nous pouvons dès à présent aborder les motifs qui, au dire des jeunes gens, ont déterminé l'abandon de la perspective entrevue un jour de devenir prêtre ou religieux. Treize motifs étaient suggérés parmi lesquels ils pouvaient choisir celui ou ceux qui semblaient répondre à leur cas personnel; sinon la possibilité leur était ménagée de pouvoir exprimer leurs motivations hors cadres.

Par souci éducatif, nous n'avons pas formulé dans notre question-

5. Cette dernière précision a été relevée dans le rapport de notre enquête concernant les questions relatives au cinéma. Voir Jean Descamps, *Pourquoi les jeunes vont-ils au cinéma?*, Enquêtes du Foyer Notre-Dame, Fascicule n° 3, p. 7.

naire, au demeurant fort complet, un motif d'abandon de la vocation fréquemment invoqué, et que nous aurions pu exprimer ainsi : « mauvais exemples du clergé ».

D'aucuns trouveront cela peu scientifique, mais nous préférons ce reproche à d'autres qu'on devine. D'ailleurs qu'on se rassure; ce motif est signalé suffisamment sous la plume spontanée de nos jeunes pour qu'il ne subsiste aucun doute!

« Le comportement de certains prêtres qui fait que le catholicisme n'est plus compris par la masse ouvrière. Ce que les ouvriers reprochent aux prêtres, c'est qu'ils prêchent le détachement et roulent en auto et en moto ».

« Manque d'enthousiasme de certains professeurs prêtres qui auraient dû être des modèles ».

« Dégoût de certains prêtres à cause de leur caractère ou de leur vie privée pas toujours bonne ».

Mais cela dit, il serait injuste d'y voir le motif prépondérant de l'abandon de la « vocation ». Les causes que nous citerons à la fin de notre énumération ont certainement une influence plus marquée, au moins d'après l'estimation des intéressés.

Nous citerons ces causes en ordre de fréquence croissant; d'abord les moins souvent invoquées, puis les autres. On se reportera au tableau général de la p. 406 pour évaluer l'importance relative de chaque cause par rapport au milieu scolaire.

1°) *La santé* n'est relevée que par 1,48 % des élèves. Inutile de s'y attarder.

2°) *Le respect humain* n'en a écarté que 3,66 %.

« A cause des moqueries qui visent parfois les prêtres ».

Il est donc peu raisonnable de prêcher contre le respect humain dans ce domaine; ça ne rejoint rien de sérieux dans la mentalité des garçons. Il en va de même dans d'autres domaines. Par exemple, sur neuf cents jeunes gens interrogés sur les motifs qui les détournaient de la Sainte Communion, seuls 1,7 % mettent en cause le respect humain.

3°) On demandait ensuite si la possibilité de la vocation n'avait pas été écartée à cause *d'une trop grande sollicitation* de la part d'un professeur : 6 % seulement invoquent ce motif et 4,75 % en gréco-latines, où tous les professeurs sont ecclésiastiques. Il est exact de relever que ce motif paraît déterminant chez certains et qu'il suffit à lui seul (alors que certains motifs entrent habituellement en composition avec d'autres), mais il est sûrement inexact d'affirmer qu'en général les professeurs catholiques insistent trop sur la vocation auprès de leurs élèves.

MOTIFS D'ABANDON EN POUR-CENT

	Gr.-Lat.	Moder.	Techn.	Prof.	Norm.	Total
Santé	0,99	1,45	1,57	3,41	2,47	1,48
Respect humain	3,56	3,32	5,51	3,40	3,70	3,66
Sollicitation	4,75	6,86	6,30	3,41	11,11	6,006
Parents	4,75	8,31	3,93	2,27	9,87	6,16
Doutes sur la foi	5,74	7,07	6,30	7,97	3,70	6,31
Etudes	7,12	13,93	21,26	31,81	8,64	12,87
Manque de générosité	15,24	14,34	8,66	4,54	8,64	13,10
Désir d'épanouissement personnel	15,84	16,008	14,17	5,68	7,40	14,50
Peur d'une vie étroite	21,97	18,08	14,96	10,22	20,98	18,95
Autre métier	27,72	25,78	22,04	43,18	14,81	26,67
Chasteté	32,27	29,11	29,92	18,18	37,03	30,18
Influence d'une jeune fille	30,09	32,22	24,41	34,09	33,33	30,81
Beauté du mariage	37,62	33,47	36,22	28,40	29,62	34,78

4°) Le nombre d'enfants détournés par leurs *parents*, au moins à l'âge que nous étudions, est faible : 6,16 % (4,75 % en gréco-latines). Les nuances peuvent être naturellement assez sensibles :

« On m'a trop poussé, mais mes parents m'ont refroidi et avec raison »,

à côté de :

« Trop de sollicitation de la part des parents ».

5°) Les *doutes sur la foi* n'ont écarté qu'un nombre restreint d'élèves : 6,31 %. Ce n'est pas, on le sait, que ces doutes soient rares chez ces mêmes garçons. Il y en aura toujours au moins de 35 à 45 % qui diront avoir des doutes sur la foi, alors que 6 % seulement mettront un rapport explicite entre ces « doutes » et l'abandon de la « vocation ». C'est mettre en lumière combien leurs doutes restent abstraits et combien leur vie risque d'être dominée par le divorce entre le monde spirituel et le monde des engagements concrets.

6°) *Les difficultés d'études* n'ont retenu que 12,87 % de l'ensemble et 7,13 % des élèves d'humanités gréco-latines. Bien que modestes, ces chiffres recouvrent sans doute un grand nombre de jeunes gens que l'idéal d'une vie religieuse non-sacerdotale aurait pu attirer, si elle avait été proposée judicieusement au moment voulu. Nous songeons entre autres aux 32 % de garçons d'écoles professionnelles qui ont invoqué ce motif.

7°) Avec le *manque de générosité* nous entrons dans la zone des motifs prépondérants. 13,10 % des sujets et 15,24 % en gréco-latines n'hésitent pas à reconnaître que ce manque de générosité est la cause de leur abandon.

« J'y ai renoncé par lâcheté. »
« Manque de confort, de considération, de richesse. »
« Trop belles conditions sociales de papa et maman. »
« Manque d'esprit de sacrifice. »
« Simplement parce que j'aime la vie libre : voiture, etc. »

Cette médiocrité une fois installée est insurmontable et il vaut mieux évidemment que ces garçons ne songent plus à la vocation.

On remarquera d'ailleurs que ce manque de générosité est d'autant plus invoqué que le milieu familial est plus bourgeois : 15,24 % en gréco-latines, 14,34 % en modernes, 8,65 % en technique et normale, 4,54 % en professionnelle.

8°) Le désir *d'épanouissement personnel* a détourné 14,50 % des jeunes gens ; il n'est le plus souvent que la forme que prend cet autre motif :

9°) *La peur d'une vie étroite* qu'invoquent 18,95 % des élèves (21,97 % en gréco-latines).

Ceux qui connaissent mal notre jeunesse s'étonneront de ces pourcentages élevés, mais ceux qui la connaissent bien seront plutôt surpris de leur relative modération. C'est que, hélas ! pas mal de jeunes gens d'aujourd'hui considèrent la vocation comme un épanouissement personnel dans lequel le service du Christ intervient un peu comme un élément mis à la disposition de leur personnalité à promouvoir. Il reste malgré tout symptomatique de notre époque de voir 1 jeune sur 5 renoncer à une vocation supérieure par désir d'épanouissement. Les chrétiens et les prêtres, dans leur légitime ambition de ne pas laisser aux matérialistes le soin d'élaborer une mystique de l'homme et du monde, n'ont-ils pas quelques fois déplacé la perspective? N'ont-ils pas entraîné (ou suivi) les jeunes sur la pente qui mène à l'idéalisation quasi absolue de la personnalité dans le monde. Le Seigneur prêchait la Croix, le renoncement, la foi, la charité, c'est-à-dire le sacrifice de la pesonnalité au service de Dieu et des autres.

« Embrigadé dans la milice des curés, ce sera un empêchement sérieux à l'action. »

« Pour pouvoir travailler et être libre de faire ce que je veux. »
« Le bien que je pouvais faire autrement me semblait plus grand. »
« Cet engagement total et définitif me fait peur. »
« Cette vie me paraît par trop monotone. »

10°) 26,67 % des élèves disent qu'ils ont écarté la possibilité de la vocation à cause de leur désir de réaliser *un autre métier*. Ceci ne demande guère de commentaire.

« Mon père m'a demandé de continuer le métier commencé par lui. »
« J'hésitais entre le sacerdoce et la médecine; j'ai opté pour la dernière. »
« Maintenant cela ne me dit plus rien. Pourquoi, je ne saurais le dire. Ce qui me passionne aujourd'hui c'est la médecine vétérinaire. »

En lisant ces déclarations et d'autres de la même veine, on se demande si on a présenté avec toute la netteté voulue le métier à choisir non pas d'abord en fonction de ce qu'on veut, mais de ce qu'il faut vouloir, étant donné le plan de Dieu sur nos vies. Il est possible qu'il faille qu'un tel choisisse la médecine ou la médecine vétérinaire plutôt que le sacerdoce, mais parce que tel est le plan de Dieu sur sa vie. L'a-t-on ouvert à ce réalisme supérieur?

11°) La courbe des pourcentages fait un dernier bond pour atteindre les causes d'abandon relevées par un garçon sur trois au moins.

Il s'agit d'abord des *difficultés pour la chasteté* signalées par 30,18 % de l'ensemble et 32,27 % en gréco-latines,

12°) puis de l'influence déterminante d'une *jeune fille* dans la vie du garçon : 30,81 % en font état;

13°) enfin de la *beauté du mariage* dont la perspective s'est imposée suffisamment pour éliminer la vocation possible : c'est le cas de 34,78 % de nos élèves et de 37,62 % des élèves d'humanités gréco-latines.

Il est sans doute dans l'ordre des choses de voir les difficultés pour la chasteté occuper cette place décisive dans l'abandon des vocations, quand ces difficultés sont aussi fréquentes qu'elles le sont aujourd'hui ; mais on peut légitimement se demander s'il est normal qu'elles soient aussi fréquentes.

Est-il normal que de 70 à 80 % des jeunes gens interrogés avouent avoir *souvent* des difficultés de ce genre (« souvent » signifie chaque semaine ou davantage) ?

Est-il normal que plus de la moitié ait reçu l'initiation à la vie de compagnons, alors que tous fréquentent des écoles chrétiennes, venant de familles chrétiennes ?

Est-il normal que 12 % des élèves de rhétorique ou de seconde estiment qu'ils n'ont pas encore été, à leur âge, mis au courant de manière satisfaisante sur le rôle du père dans la conception des enfants ?

Tout cela nous l'avons demandé et nous sommes sûrs de ce que nous avançons. Nous pourrions encore ajouter que la plupart n'ont ni directeur de conscience ni confesseur habituel.

Combien pourraient expliquer la perte de leur vocation comme celui qui nous dit :

> « Il aurait fallu vers l'âge de quinze ans trouver un soutien, quelqu'un à qui j'aurais pu parler franchement. Je n'ai pas su faire le premier pas pour aller trouver un prêtre ou le dire à mes parents. »

Il y a peut-être encore des cas plus pénibles. Combien de jeunes gens ont laissé sombrer une vocation dans un trouble qui n'était pas indispensable :

> « Je n'aurais pas voulu apprendre la loi de la génération humaine. Je sens que j'ai perdu de ma liberté, quelque chose que je ne peux exprimer... Je n'aurais pas cette force divine pour pouvoir être un bon prêtre et le rester. »

L'écueil de la chasteté serait-il si souvent fatal, si les éducateurs répandaient soleil et lumière là où s'épaississent tant d'ombres ?

La rencontre d'une jeune fille est cause de l'abandon de la vocation chez un tiers de nos élèves.

> « A partir de treize ou quatorze ans, je me suis malgré tout laissé aller à des sentiments d'amitié avec des jeunes filles ; j'essayerai de ne pas croire à cet appel de Dieu. »

Certains de nos lecteurs trouveront cela parfaitement normal. D'autres seront surpris que 31 % des élèves de collèges soient suffisam-

ment engagés dans l'amitié avec une jeune fille pour renoncer à l'idée de devenir prêtre. A ces derniers nous rappellerons que dans l'ensemble 57 % des élèves n'ont pas hésité à dire qu'ils éprouvaient une sympathie particulière pour telle jeune fille. Quelle est actuellement l'attitude des éducateurs catholiques devant cette situation? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'elle ne rejoint pas toujours les besoins réels des jeunes gens; ou bien elle ignore la question, ou bien elle est faite de répression disciplinaire, ou bien elle s'accommode d'une tolérance qui est loin d'aider à la formation de principes chrétiens positifs dans ce domaine. Dans combien de collèges le problème est-il même ouvertement posé? Dans combien de collèges s'efforce-t-on de trouver des solutions concrètes en accord avec les parents (qu'il faut souvent former eux-mêmes sur le sujet)?

En attendant, 57 % des élèves font des rencontres amicales avec des jeunes filles, et quand ils ne peuvent le faire en public, ils le font en cachette, à l'insu de leurs éducateurs, et ce qui aurait pu être un bien devient un mal. Et puisque ça devient un mal, l'idée de vocation ne résiste pas. A qui la faute?

Il y a là un problème urgent à aborder. Il fallait le poser ici.

Enfin, la beauté du mariage en a détourné plus du tiers de l'idéal sacerdotal. Deux motifs bien différents sont recouverts par cette « beauté du mariage ».

Les premiers font du mariage chrétien un idéal supérieur à l'idéal sacerdotal ou religieux.

« J'estime que le mariage est beaucoup plus généreux que la vocation sacerdotale. »

« Je peux faire plus de bien en fondant un foyer et en restant de ce monde. »

« Etre un bon père de famille est plus beau que d'être prêtre. »

Les autres adoptent la perspective du mariage comme une sublimation possible et désirée de leurs difficultés pour la chasteté.

« Dieu a voulu le mariage. »

« Le bel amour me paraît plus attrayant et stimulant. »

« Le sacerdoce n'est pas la mission de l'homme sur terre. »

« Je ne désire pas renfermer mes sentiments pour les faire exploser un jour. »

Il faut admettre d'ailleurs que, dans le jugement de supériorité porté sur le mariage, une sublimation plus ou moins inconsciente de la chasteté est également au travail (ce qui est un bien), mais ne doit-on pas reconnaître aussi que cette opinion n'est pas née d'elle-même dans l'esprit de nos élèves? N'y aurait-il pas parfois dans la manière d'exalter le mariage une exagération préjudiciable pour l'idéal

sacerdotal et religieux? On a plusieurs fois, durant ces dernières années, attiré l'attention sur ce danger qui ne naît pas uniquement d'un lyrisme de l'expression trop peu précise, mais d'une erreur de doctrine due sans doute à l'affaiblissement de la foi. Ce danger n'est pas illusoire; nous pensons que les réponses à nos questions le prouvent à suffisance.

Mais — et nous revenons à notre point de départ — est-il aisé de convaincre de la supériorité du sacerdoce un jeune homme qui est persuadé que

« beaucoup de prêtres manquent de générosité, de capacités et de grandeur d'âme »?

Sans doute, avant de surveiller son langage, le prêtre veillera-t-il d'abord à mériter une sympathie qui valorisera son enseignement.

Il resterait à énumérer ici une foule de motifs moins souvent signalés, qui ont écarté nos élèves de la vocation. En voici quelques-uns dont plusieurs sont considérés comme classiques; en fait ils sont rares et ne doivent pas faire impression à côté de ceux que nous avons relevés plus haut :

« Je ne voulais pas vraiment être religieux mais avoir plus de facilité pour combattre l'impureté. »
« Je ne veux pas devenir un mauvais prêtre. »
« Trop peu de confiance en moi-même. »
« Si je faisais cela, ce serait par déception. »
« J'ai jugé que mon passé ne le permettrait pas, ni ma réputation peu brillante. »
« Je n'ai pas le désir d'arriver au sommet de la vie spirituelle. »
« Je vis dans un milieu qui m'a fait changer d'idées. Chez moi, c'est un café. »
« Je ne sais pas prêcher. »
« Pas digne assez! Cela ne pourrait pas être que je devienne le vicaire du Bon Dieu. »
« Pour ne pas être hypocrite. »
« J'ai peur de la persécution. »
« Je ne veux pas contribuer à une mauvaise œuvre. »
« Je suis le dernier descendant de ma famille et j'ai le devoir de continuer la lignée. »

On trouve un peu plus souvent :

« Cela ne me dit plus rien... »

*
* *

Y a-t-il un genre de vie au monde qui a jamais été envisagé par plus de collégiens que le sacerdoce? Y en a-t-il un qui ait jamais été si souvent éliminé?

Plus de six collégiens sur dix, qui se pressent si nombreux dans les classes d'humanités classiques, ont songé un jour à devenir prêtre ; un sur dix seulement persévérera au collège ; combien aboutiront à la prêtrise ?

Evidemment une part importante du déchet ainsi relevé est parfaitement normale. Enormément de ces garçons n'avaient pas, semble-t-il, une vocation authentique. Ils voulaient devenir prêtre, comme d'autres veulent devenir marins.

Beaucoup manquaient des dispositions psychologiques indispensables.

Pour ceux-là, la question se pose de savoir si la renonciation à l'idéal sacerdotal ou religieux s'est faite dans une perspective surnaturelle comme une acceptation de la volonté de Dieu. Il n'est pas niable que pas mal de ces garçons, qui n'avaient pas la vocation, ont cependant songé à la prêtrise ou à la vie religieuse par idéal. Cet idéal aurait dû trouver un autre point d'application. A-t-on profité de cette phase dynamique de leur jeunesse ? Leur changement d'orientation n'a-t-il pas été trop souvent, au moins au début, une sorte de désertion ou une sorte de fatalité ?

Reste le groupe de ceux qui avaient ce qu'il fallait pour être prêtre ou religieux et qui ont écarté la vocation pour des motifs discutables. Inutile de vouloir les dénombrer, mais inutile aussi de prétendre qu'ils sont quantité négligeable [6].

Godinne-sur-Meuse. Pierre DELOOZ, S. J.

6. Le texte du présent article peut être obtenu au Foyer Notre-Dame, 24, boulevard Saint-Michel, Bruxelles 4.

Bréviaire, Missel, Calendrier

On sait qu'une des questions à l'ordre du jour dans les milieux ecclésiastiques catholiques est celle de la réforme du bréviaire, à laquelle s'est récemment ajoutée celle du missel. Tout naturellement est apparu aux regards des initiateurs que pour procéder avec méthode, il fallait commencer par mettre de l'ordre dans le calendrier, celui-ci étant, comme chacun sait, la clef de tous nos livres liturgiques, sauf le rituel.

Mais qu'entend-on par « mettre de l'ordre dans le calendrier »? Le réformer! En quoi? comment? Il semble que jusqu'à présent la plupart des réformateurs ecclésiastiques se soient timidement limités à la partie liturgique du calendrier, c'est-à-dire à l'ordonnance des fêtes, principales ou secondaires, fêtes des grands mystères ou fêtes des saints, et aient surtout visé à décongestionner le sanctoral. C'est ce qu'on peut constater dans deux importantes brochures : *De breviario romano et kalendario eiusdem breviarii reformando,* par le cardinal Nasalli Rocca, archevêque de Bologne, 3e édit., 1948, et le *Brevier Reform,* par Balthasar Fischer, au nom de l'Institut liturgique de Trèves, 1950. Bien avant eux, en 1908, le Rme dom Guépin, Abbé de Silos, en Espagne, avait répandu dans son Ordre une étude : *De ratione Breviarii romani-monastici eiusque emendatione Commentarium,* dans lequel il préconisait une réforme du bréviaire bénédictin et suggérait déjà, lui aussi, de commencer par le propre des saints, dressant une liste des fêtes qui lui paraissaient devoir être conservées et indiquant celles qu'il proposait d'éliminer ou de réduire à un rite minime. C'est cette étude de l'Abbé de Silos qui provoqua, de la part de Pie X, à qui elle avait été envoyée, les réformes inaugurées par la bulle *Divino afflatu,* de 1911, dans laquelle, reprenant l'idée lancée par le Rme dom Guépin dans l'Ordre bénédictin, il décidait, pour toute l'Eglise, la réforme du bréviaire et du missel et posait déjà des règles pratiques pour la diminution des fêtes dans les calendriers diocésains. Je ne crois pas qu'on puisse me contredire au sujet de cette affirmation, car, si on veut bien me permettre un souvenir personnel, j'étais alors secrétaire du Rme Abbé Silos et j'ai été, à ce titre, au courant de l'élaboration de son travail, des envois qui en ont été faits et des répercussions qu'il a eues.

Le pape Pie X, à son tour, en décrétant un premier lot de réformes, avait en vue tout un ensemble dont il entrevoyait la possible réalisation s'échelonnant, a-t-on dit, sur une trentaine d'années. Pour comprendre la suite, il est important de tenir compte ici que Pie X espérait une plus profonde réforme du calendrier fondamental, scientifique ou commercial, comme on voudra l'appeler, dont il était déjà question, et dont, paraît-il, on lui offrit de prendre l'initiative, chose qu'il aurait déclinée, tout en répondant ne pas faire d'objection à une réforme du calendrier civil qui lui laisserait le soin de l'année religieuse. Sur un calendrier préalablement stabilisé, il méditait de greffer l'ensemble des réformes auxquelles il pensait ; on a su qu'il encourageait lui-même les travaux sur cette question, comme en a témoigné le P. Nahapétian, méchitariste de Venise, qui publia, en 1911, un projet, remanié en 1913, dans lequel il plaçait le 1er janvier toujours à un dimanche, et Pâques, au 8 avril, deuxième dimanche de ce mois.

Que fallait-il entendre par « l'année religieuse »? — Le seul cycle mobile des fêtes pascales? — Ou bien, selon la pensée de Pie XI, exprimée dans sa correspondance avec la S.D.N., que « la question de Pâques était inséparable d'une réforme générale du calendrier »?

Un congrès se tint à Liège, en mai 1914, spécialement consacré à cette réforme, à la suite duquel le gouvernement suisse, pressenti, s'apprêtait à faire une

communication diplomatique à tous les Etats ainsi qu'aux Autorités religieuses lorsqu'il s'aperçut qu'il n'avait pas de liaison officielle avec le Saint-Siège, et ce fut l'occasion de la création d'une nonciature à Berne.

Vint la guerre de 1914... et les espérances de Pie X se trouvèrent retardées. Lui-même mourut cette même année. Mais il n'est pas difficile de voir que ce qu'on reprend actuellement sous les mots de réforme du bréviaire et du missel n'est pas autre chose que son programme. Cependant, tout en évitant prudemment de s'aventurer hors du terrain strictement liturgique, les promoteurs d'une réforme du bréviaire n'ignorent certes pas qu'un autre travail se poursuit en d'autres milieux — celui justement dont Pie X attendait le résultat —, les deux travaux étant solidaires et complémentaires, l'un s'attelant à la base, l'autre à l'extérieur. Et sans doute Pie XI n'avait-il pas tort de répondre à la S.D.N. qu'il considérait la question de Pâques inséparable d'une réforme plus générale du calendrier. Or, cette réforme plus générale, en chantier depuis de longues années, est plus que jamais à l'ordre du jour. Sans remonter à l'abbé Mastrofini, savant prêtre italien qui en fut « l'inventeur » il y a plus de cent ans, ceux qui ont suivi cette question depuis seulement le début du XX^{e} siècle, savent qu'après le congrès de Liège de 1914, une commission du calendrier, créée au sein de l'Union astronomique internationale, s'en occupa lors du congrès de la dite Union, tenu à Rome en 1922; elle a résumé ses conclusions dans les trois petites phrases suivantes :

1° — Adopter un calendrier perpétuel en conservant les 52 semaines plus 1 ou 2 jours hors cadre;

2° — Placer le 1er janvier au jour actuellement occupé par le 22 décembre;

3° — Diviser les 364 jours en 4 parties de 91 jours, chacune comprenant deux mois de 30 jours et 1 mois de 31 jours.

On n'a rien fait de mieux depuis, sauf qu'on s'est ingénié à préciser quelques détails. Les *Ephemerides Liturgicae* en ont abondamment parlé en son temps.

Dès la fin du congrès de 1922, de nouveau, par l'intermédiaire du cardinal Maffi, archevêque de Pise et directeur de l'Observatoire du Vatican, le Saint-Siège fut sollicité de prendre l'initiative. Pie XI n'ayant pas accepté, l'affaire fut portée à la S.D.N. dont le prestige était alors très grand, et qui parut heureuse qu'on se fut adressé à elle. De 1923 à 1938, le Super-Etat de Genève en fit une étude approfondie et procéda à une vaste consultation, sans aboutir.

Et voici la même chose qui recommence, en s'amplifiant, avec l'O.N.U.; à son ordre du jour la question d'une réforme du calendrier a été inscrite, à la demande du Panama, lors de la session de septembre 1949, mais, par 4 voix contre 4, la discussion en fut ajournée.

En France, la même réforme a fait l'objet d'une résolution déposée sur le Bureau du Conseil de la République par deux membres de cette Assemblée, M. Gabriel Ferrier, en mai 1948, et M. Gatuing, en janvier 1949.

Enfin, au début de 1950, a été constituée à Paris une commission réunissant une quarantaine de compétences sous la présidence de M. Caquot, membre de l'Institut, et de M. Piérart, directeur du Bureau international des poids et mesures. Le projet qui retint l'attention de la plus grande partie des membres de cette commission a été exposé, brillamment illustré, dans le n° 98 du *Courrier de la Normalisation*. Ce projet, comme celui de l'Union astronomique, stabiliserait les semaines : 1er janvier toujours un dimanche; quatre trimestres de 91 jours chacun commençant par un dimanche, finissant par un samedi et comprenant un mois de 31 jours et deux mois de 30 jours; le 365^{e} jour placé à la fin de décembre, et le 366^{e} des années bissextiles le lendemain du 30 juin, l'un et l'autre déclarés fériés. Puis, il s'agirait de transférer le 1er janvier actuel au jour occupé par le 22 décembre — ceci encore concordant avec l'une des recommandations de l'Union astronomique, mais par un moyen expliqué dans le dit projet, sans bousculer la fête de Noël ni déranger l'ordre des jours de la semaine. Noël

au solstice, et le 1er janvier aussi, ne serait-ce pas l'idéal du symbolisme liturgique? Enfin, à l'imitation encore de la commission de l'Union astronomique, un vœu unanime fut émis en faveur de la stabilisation de la fête de Pâques, tout en reconnaissant respectueusement que ce point est entièrement du ressort des autorités religieuses intéressées. On rappela, à ce propos, que le cardinal Rampolla, secrétaire d'Etat sous Léon XIII, questionné en 1896, répondit que, « si on arrivait, grâce à un mouvement de l'opinion publique, *mieux éclairée par le monde savant,* à faire demander universellement une telle stabilisation, celle-ci pourrait être prise en considération par le Saint-Siège ». D'autre part, en 1923, le Comité d'étude créé à Genève, auquel assista, à titre d'observateur, le R. P. Gianfrancesci, président de l'Académie pontificale des Sciences, « a pu constater que, *d'un point de vue strictement dogmatique,* l'examen de la réforme du calendrier, tant en ce qui concerne la fixité de la fête de Pâques que la question plus générale de la réforme du calendrier grégorien, ne se heurte pas à des difficultés d'une nature telle que l'on puisse d'avance les considérer comme insurmontables ».

Donc, pas d'objection théologique, pas de difficultés insurmontables.

En outre, M. Deslandres, vice-président de l'Académie des sciences de Paris, n'a pas craint d'affirmer, dès 1922, que le problème a été étudié sous tous ses aspects et qu'il est mûr pour une solution.

Ne serait-ce plus qu'une affaire d'opportunité?

Laissons donc venir le temps des vendanges, sans oublier toutefois qu'à trop attendre, on risque de voir des tentatives plus ou moins heureuses surgir de bouleversements sociaux, comme ce qui vient de se produire en Tchécoslovaquie où un calendrier dit « économique » comprenant des mois de 28 et d'autres de 35 jours, a été inauguré le 1er janvier 1951, tout en laissant subsister le calendrier traditionnel pour l'usage privé.

Cette question vient de rebondir. En effet, datée du 4 décembre 1953, une importante nouvelle arrive de Genève, à la suite d'une réunion de l'I.S.O. (International Standardisation Organisation) : A la demande de la délégation de l'Inde, l'adoption d'un calendrier universel et immuable serait prochainement étudiée par le Conseil économique et social de l'O.N.U.

Abbé Chauve-Bertrand.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Les problèmes moraux du monde actuel dans les discours de S.S. Pie XII (octobre 1953)

Les discours du Saint-Père, dont nous groupons ici une série impressionnante prononcée en octobre dernier, s'adressant à des représentants de diverses professions, parmi lesquels il y a souvent de nombreux non-catholiques, sont des modèles d'adaptation et de confiance, de compréhension de toutes les réalités terrestres, où baignent les hommes d'aujourd'hui et où doit s'inscrire l'effort pastoral. De là, le caractère très concret de cette parole qui ne craint pas de découvrir les vrais devoirs actuels de la conscience humaine et chrétienne, professionnels, politiques, sociaux, internationaux, les exposant toujours avec les délicatesses et les réserves qui s'imposent. Spécialement on notera le devoir de collaboration des peuples, celui de la formation de l'Europe, qui revient souvent sur les lèvres du Souverain Pontife (voir principalement le *Message de Noël, N.R.Th.,* 1954, p. 190-191 et le *Discours du 6 déc. 1953, N.R.Th., 1954,* p. 192-197).

LA MÉDECINE GÉNÉRALE ET LA MÉDECINE DES SERVICES PUBLICS

Discours aux participants de la Conférence des médecins des services publics (organisée par la section romaine de l'Association italienne des médecins catholiques) *en date du 4 oct. 1953.* — (*L'Osserv. Romano,* 5-6 octobre 1953).

Le Saint-Père, rappelant ses récentes allocutions adressées à des Congrès de spécialistes, est heureux d'envisager cette fois « la profession médicale d'un regard synthétique », l'exercice de la médecine générale.

Importance scientifique de la médecine générale. Nécessaire, la spécialisation peut cependant, si on l'exagère, « être nuisible des points de vue tant scientifique que pratique », puisque l'organisme humain est un et qu'il faut pouvoir approfondir la science de son harmonie et de son équilibre.

Rôle social du médecin officiel. Ses fonctions regardent très souvent la collectivité, les lieux, les personnes et les choses, du point de vue de l'hygiène et de la prophylaxie. « C'est pourquoi son intervention est... souvent sociale et, dans ce domaine, il est pourvu de connaissances si importantes et il est revêtu d'une autorité morale si reconnue que dans les difficultés d'aujourd'hui, il peut rendre de signalés services à la communauté en suggérant l'esprit de respect envers la personne humaine là où l'égoïsme tend à la négliger, et l'esprit d'objectivité là où la démogagie altère la position des problèmes et empêche leur solution raisonnable ».

Rôle spirituel du praticien de médecine générale. C'est lui, le médecin de famille, qui peut connaître « les aspects spirituels, idéologiques, et pour ainsi dire « caractérologiques » de chaque lignée »..., apporter ainsi « une puissante contribution à l'homme tout entier non seulement dans le domaine spirituel, mais

souvent aussi pour le meilleur rendement de son organisme ». La mort aussi est envisagée par le médecin de famille non comme une défaite de la science, mais comme le moment « d'apporter au malade une aide extrême et plus importante, en appelant à son chevet le prêtre, lequel lui ouvrira les portes d'une vie divine qui ne connaît pas de couchant ».

EST-IL LICITE D'AMPUTER UN ORGANE SAIN?

Discours du 9 oct. 1953 aux participants du XXVI^e Congrès de la Société Italienne d'Urologie. — (*L'Osserv. Romano,* 10 octobre 1953).

Le Pape répondra d'abord à un cas de conscience qui lui a été soumis par ses auditeurs. Il n'est pas décrit dans le texte, mais il pose le problème de « *l'amputation d'un organe sain* pour supprimer le mal qui affecte un autre organe, ou du moins pour arrêter son développement ultérieur avec les souffrances et les dangers qu'il entraîne ».

« Trois choses conditionnent la licéité... d'une mutilation anatomique ou fonctionnelle : d'abord... un dommage sérieux... une menace »... pour l'ensemble de l'organisme ; « ensuite que ce dommage ne puisse être évité ou du moins notablement diminué que par la mutilation en question et que l'efficacité de celle-ci soit bien assurée ; finalement qu'on puisse raisonnablement escompter que l'effet négatif..., mutilation et ses conséquences, sera compensé par l'effet positif... »

« Le point décisif ici n'est pas que l'organe amputé ou paralysé soit malade lui-même mais que son maintien ou son fonctionnement entraîne directement ou indirectement pour tout le corps une menace sérieuse »...

Motif : ...« le droit de disposition que l'homme a reçu du Créateur à l'égard de son propre corps, d'accord avec le principe de totalité... en vertu duquel chaque organe particulier est subordonné à l'ensemble du corps et doit se soumettre à lui en cas de conflit ».

Application au cas particulier. « Puisque vous assurez que, dans le cas proposé, seule l'ablation des glandes séminales permet de combattre le mal, cette ablation ne soulève aucune objection du point de vue moral ».

LE MÉDECIN COMME EXPERT DANS LES PROCÈS MATRIMONIAUX DEVANT LE TRIBUNAL ECCLÉSIASTIQUE

Même discours, II^de Partie.

De nouveau, ici les paroles du Saint-Père ne sont pas toutes publiées. Le problème qu'il examine est celui de la *sincérité* et de l'*objectivité* du *témoignage médical.*

« Que l'expert dise donc ce que ses connaissances médicales lui imposent de dire et qu'il le dise avec les nuances et les distinctions exigées par son savoir ». Les conclusions ultérieures qu'on en tirera pour la sentence ne sont plus de sa compétence.

Il devra distinguer, pour les présenter avec leur valeur respective, les « *faits* » médicaux, les « *interprétations* » médicales, les « *conclusions* », les « *avis* » : que ces nuances « soient clairement perceptibles ».

En particulier : « Quand l'expert... relate... des déclarations de témoins..., il ne falsifie certainement pas les faits, quand il rend par des expressions techniques les déclarations sincères de l'épouse ». Il peut même porter son propre jugement global... « Cependant cette note personnelle doit apparaître comme telle au juge ».

Enfin le Saint-Père rappelle que la collaboration de l'expert médical « concourt à sauvegarder la sainteté du mariage et, d'autre part, elle soutient l'effort consciencieux pour conserver à des hommes, qui peut-être se trouvent dans une grande détresse, la liberté à laquelle ils ont un droit personnel devant Dieu et devant les hommes ».

Ce n'est pas la première fois que Pie XII rappelle autant que de besoin la haute portée *pastorale* et *humaine* des diverses activités judiciaires dans les causes matrimoniales.

L'INGÉNIEUR ET SON INFLUENCE TROP FAIBLE DANS LA SOCIÉTÉ, SPÉCIALEMENT SUR LA SITUATION OUVRIÈRE

Discours du 10 octobre 1953 aux participants du Premier Congrès international des Ingénieurs. — (*L'Osserv. Romano,* 11 octobre 1953).

Le Saint-Père remarque d'abord l'étape dont ce premier congrès témoigne pour la collaboration des ingénieurs *sur le plan international.* Surtout qu'il ne s'est pas contenté de questions techniques : il a envisagé aussi la fonction de l'ingénieur « dans l'économie, la vie publique, la structure sociale de la nation, et même dans l'ensemble des professions et dans le cadre de l'Europe elle-même ».

1. *L'ingénieur exerce trop peu d'influence générale.*

On a dénoncé au Congrès « la situation paradoxale qui semble être faite à la profession » des ingénieurs. Occupant dans le monde moderne une position technique éminente et qui le met à la base de tous les progrès, cependant personnellement « il prend rarement en mains la direction des forces économiques, administratives, politiques » dont dépend la marche générale de la civilisation.

Les causes de cet état de choses, on les trouve sans doute dans la spécialisation très concrète et pratique de l'ingénieur, occupé surtout de solutions immédiates, exposé à « rétrécir sa vision intellectuelle des problèmes ». D'où « la nécessité d'une *culture scientifique générale* ». Bien plus, il doit savoir... « mesurer son action non au progrès de l'équipement scientifique et industriel, mais à celui du *développement d'ensemble de l'humanité.* Il ne s'agit nullement de contester l'excellence de la technique... Mais elle ne satisfait qu'une partie des besoins de l'humanité; exaltée pour elle-même et indépendamment du reste, elle devient nocive et trouble l'ordre existant plutôt qu'elle ne l'améliore réellement ».

« C'est dire que si l'ingénieur aspire à remplir un rôle de guide et d'initiateur des démarches sociales, il importe d'abord qu'il possède une vue réfléchie *des fins générales de la société humaine* et de tous les éléments qui conditionnent son évolution... des lois naturelles qui régissent l'homme... comme individu et comme membre... de la famille et de la nation »... du passé aussi : bref, « de garder l'esprit ouvert à toutes les formes du bien et de la beauté créées par l'initiative et le dévoûment des hommes... ».

L'Eglise a donné l'exemple de cette largeur d'esprit. « Chargée depuis vingt siècles d'éduquer la vie religieuse et morale de l'homme, elle ne s'est nullement désintéressée de ses autres préoccupations ou de ses besoins, qu'il s'agisse de sa situation matérielle ou juridique, de son éducation, de l'organisation familiale et civile ».

2. *L'ingénieur et l'accès des travailleurs à des conditions plus spirituelles.*

Ainsi « votre situation au sein des entreprises, où vous constituez le lien entre la direction générale et les agents d'exécution, réclame de vous non seulement des aptitudes professionnelles, mais ***un sens profondément humain***...

» Vous aimez qu'on vous confie des responsabilités, qu'on vous laisse la liberté

de prendre des initiatives; vous désirez percevoir le but poursuivi et enregistrer au fur et à mesure les étapes qui vous en rapprochent, vous souhaitez déborder le cadre purement professionnel, pour développer votre personnalité tout entière : tout cela est bon et légitime. *Il est donc souhaitable que le travailleur le plus modeste y participe progressivement.*

» Après l'avoir traité trop longtemps comme un outil de production, corvéable à merci, on s'est préoccupé des conditions matérielles de son existence. On reconnaît à présent qu'il serait bien insuffisant d'en rester là... Il faut que les occupations professionnelles ne briment pas ses sentiments les plus naturels et les plus spontanés, mais respectent pleinement sa dignité... il faut le traiter comme un être spirituel que son travail doit ennoblir et qui attend de ses chefs plus encore que de ses égaux l'intelligence de ses besoins et une sympathie vraiment fraternelle. »

En résumé donc, « pour accroître son influence et le prestige de sa profession », il suffit que l'ingénieur prenne garde « de *ne pas laisser rétrécir son champ de vision ni alanguir sa générosité*. Pour cela, que sa vie personnelle soit ordonnée; qu'il respecte en lui les aspirations les plus hautes, d'ordre religieux et moral; que jamais des intérêts égoïstes, l'attachement aux commodités ou à la richesse, la poursuite d'avantages matériels ou honorifiques, n'entachent son idéal ».

MORALITÉ INDIVIDUELLE ET SOCIALE DANS LA VIE DES AFFAIRES

Discours du 10 octobre 1953, aux membres du Premier Congrès de l'Union Européenne des Experts Comptables Economiques et Financiers. — (*L'Osserv. Romano,* 12-13 octobre 1953).

Avant tout le Saint-Père revient sur l'importance de ce Congrès pour « l'unification économique européenne ». Aussi a-t-il « salué avec joie ce nouvel effort de collaboration internationale ».

1. Après avoir parlé des problèmes techniques dont s'occupent ses auditeurs et qu'il laisse à leur compétence, le Pape expose d'abord leur devoir de *former en eux-mêmes une « personnalité morale »*, capable non seulement de *savoir* tout ce que prescrivent dans leur profession « la loi naturelle, le droit positif dûment établi, l'équité, la loyauté, l'estime de la personnalité humaine... l'amour du prochain, les obligations de la justice et le sens social », mais plus encore de *vouloir l'appliquer*, « et ne pas s'écarter du devoir dès que le spécialiste, en vous, juge que l'action dont il s'agit n'est pas morale, quel que soit du reste celui qui doit en tirer avantage ou en pâtir, le fisc ou le contribuable, le grand industriel ou la collectivité ouvrière, une banque hypothécaire ou immobilière, un vendeur de terrain ou celui qui les achète ». Combien cela exige de lucidité et de fermeté!

2. Répondant à ses auditeurs qui ont attiré l'attention sur *la dépravation morale* qui apparaît dans leur domaine professionnel comme en beaucoup d'autres, le Pape parle de l'action commune qu'ils déploient pour vaincre « toutes les manières possibles de réaliser un gain moralement contestable : transcriptions illicites, camouflages, inscriptions fausses, comptes fictifs, dissimulations de gains excessifs, etc., toutes choses (ajoute-t-il) qui vous tombent souvent sous les yeux quand vous opérez des vérifications, que l'on vous demande de taire ou peut-être d'accomplir vous-mêmes.

» Un comptable doit être fier de s'entendre dire qu'il est inaccessible à certaines « gratifications », « participations aux bénéfices », « dédommagements de risques », etc. Quand de tels caractères unissent à la probité une compétence réelle, ils se frayent un chemin et seront des conseillers et des aides appréciés dans les situations les plus difficiles. »

3. « *La conscience sociale* ». « Le sens de la communauté et la volonté de la servir doivent caractériser votre attitude intime et votre activité professionnelle »... « La société... est un corps, dans lequel les organes particuliers ont des tâches et des fonctions diverses; elle comprend diverses classes et doit les servir toutes, non pas seulement l'une d'elles, celle des entrepreneurs par exemple, ou celle des ouvriers, celle des grands ou celle des petits propriétaires; *les exigences de la justice sociale* sont partout les mêmes dans leur formulation abstraite, mais leur forme concrète dépend aussi des circonstances de temps, de lieu et de culture ».

4. Enfin le Saint-Père explique comment souvent *le contrôle moral* d'un système, d'une pratique économique peut découler *du succès* remporté. Non que le succès matériel et de gros profits justifient jamais un manque de conscience. Mais que, dans la complication des manipulations économiques, le temps seul permet d'y voir clair et de se rendre compte, si le chemin suivi est moral et licite ou non, *s'il concorde avec le vrai bien de l'individu et de la communauté* ou s'il s'y oppose. Il est très important ici de savoir jeter un regard en arrière. Le contrôle du succès et le jugement de valeur qui s'ensuit seront souvent plus sûrs et plus complets, dans une délibération commune, que si chacun s'appuie uniquement sur son jugement propre ».

POUR UNE MORALE MÉDICALE ET UN DROIT MÉDICAL ENTRE LES PEUPLES

Discours du 19 octobre 1953 aux participants de la XVI^e^ session de l'Office international de documentation de médecine militaire. — (*L'Osserv. Romano,* 21 octobre 1953).

Répondant à des désirs exprimés par ses auditeurs, le Pape parlera du « médecin militaire comme tel », du « médecin de guerre ». Pourtant il exposera souvent, il le rappelle à l'occasion, ce qu'il a dit à d'autres groupes de médecins.

I. *La morale médicale.*

1) Les nombreux cas que la guerre met aux mains du médecin posent d'abord le problème des *progrès scientifiques.* « La science en soi est toujours une valeur positive ». Mais « il ne s'ensuit pas que tous les moyens sont légitimes pour l'acquérir », ni que soit légitimée « l'intention perverse de s'en servir pour nuire aux autres ».

Ainsi donc la divulgation des découvertes, qui aideraient par exemple une guerre biologique et chimique, ne peut être faite sans discernement.

De même la science ne légitime pas « une expérience dangereuse, et peut-être mortelle, (pratiquée) sur des hommes vivants ». L'autorité humaine ne pourrait aucunement donner ici une autorisation valide.

2) Le Pape loue grandement le projet de codification d'une *morale,* d'un *droit,* d'un *serment médicaux internationaux* et le principe qui en serait la base : « Aider, guérir, non faire tort, ni détruire, ni tuer », dont le rappel est si urgent, en temps de guerre surtout. Si un tel principe recueille partout l'approbation des hommes droits, c'est bien que « la conscience médicale n'est pas purement subjective », mais s'appuie sur le réel et des « lois ontologiques, qui gouvernent toute pensée et tout jugement ».

3) A ce principe est soumis aussi bien le médecin « chercheur » que le « médecin traitant ». Les trois justifications des actes médicaux : intérêts de la science, celui du patient, celui du bien commun, ne sont nullement illimitées. Spécialement le patient ne peut donner au médecin des droits qu'il n'a pas lui-même, savoir « de disposer de son existence, de l'intégrité de son organisme, des organes particuliers et de leur capacité de fonctionnement », sinon « dans la mesure

où le bien de tout l'organisme l'exige ». Ceci s'applique aux interventions dangereuses, et spécialement, pour la condamner absolument, à tout ce qui ressemblerait à « une euthanasie ».

Quant à la troisième justification, « l'autorité publique n'a en général aucun droit direct de disposer de l'existence et de l'intégrité des organes de ses sujets innocents ». « Quand il s'agit d'êtres sans raison, plantes ou animaux, l'homme est libre de disposer de leur existence et de leur vie (ce qui ne supprime pas l'obligation qu'il a, devant Dieu et sa propre dignité, d'éviter les brutalités et les cruautés sans motifs), mais non de celle d'autres hommes ou de subordonnés ».

4) *La légitimité de la guerre.* « Le médecin est adversaire de la guerre et promoteur de la paix ». Le Pape rappelle la condamnation, aujourd'hui indubitable, de toute guerre qui ne serait pas « exigée par la nécessité absolue de se défendre contre une injustice très grave atteignant la communauté ». Et même, « lorsque les dommages entraînés par (la guerre) ne sont pas comparables à ceux de l'« injustice tolérée », on peut avoir l'obligation de « subir l'injustice ». Le Pape pose spécialement la question de la guerre A.B.C. (Atomique, biologique, chimique). Il condamne « toute apothéose de la guerre... comme une aberration de l'esprit et du cœur... Vouloir provoquer la guerre parce qu'elle est l'école des grandes vertus et une occasion de les pratiquer, devrait être qualifié de crime et de folie ».

5) *Contrôle et sanctions de la conscience médicale.* Il est clair d'abord que le seul contrôle efficace et universel est dans le Créateur de la nature humaine, dans sa loi divine. Des sanctions visibles cependant peuvent être utilement trouvées dans l'opinion publique ou consentement universel, dans l'opinion professionnelle de la communauté des médecins. De là l'utilité de créer l'Ordre des médecins et une *ligue mondiale,* comme la poursuivent les membres du présent Congrès, de faire prêter à tous les médecins du monde le même serment, « profession personnelle des principes de la morale médicale et en même temps soutien et encouragement à l'observer », pourvu que ce serment garde bien ce qu'il a de par sa nature : « le sens religieux d'une promesse formulée devant l'autorité suprême du Créateur ».

Un vrai contrôle demande la création d'institutions médicales de droit public et international, dont le Pape va maintenant parler.

II. *Le droit des médecins.*

1) *Sa nécessité* aussi au plan *international.* « D'abord parce que la morale et le droit de par leur nature ne se recouvrent pas toujours et, quand ils se rejoignent, restent cependant formellement différents... Le droit ne reprend les exigences morales que dans la mesure requise par le bien commun ». Ensuite « à cause de l'influence profonde du médecin tant sur l'individu que sur la société ». Le médecin doit être aidé, soutenu, dirigé, la communauté a besoin de garanties et de protections.

Or l'urgence d'un droit médical se vérifie encore bien plus *en temps de guerre,* où les hostilités perturbent toutes les conceptions et les sentiments tant des individus que des collectivités et des chefs qui les poussent au combat. Le Pape demande qu'on travaille à l'établissement de conventions internationales « avec calme, souplesse, et cette persévérance tenace, sans laquelle les entreprises importantes n'aboutissent presque jamais ».

2) *Pour le contenu* de ce droit médical international, « le projet déjà préparé fournit des indications suffisantes ». Le Pape se borne à énumérer ce que demande la morale, d'abord ce que le médecin *peut* faire, par ex. « refuser de nuire à la vie ou au corps humain, de mutiler ou même de tuer » ; ensuite ce qu'il *doit* faire, qu'il soit de l'un ou de l'autre parti, ce qu'on doit donc en tout cas lui permettre de faire, sans l'entraver.

Un point important : *le secret professionnel.* « Le médecin doit avoir, pendant la guerre aussi, la possibilité et l'obligation de garder secret ce qu'on lui confie dans l'exercice de sa profession ». Ce secret n'est pas seulement un « bien privé » mais aussi un « bien commun ». Certes il y a des *exceptions,* déliant du secret médical, « même contre la volonté du patient ».

3) Ce droit international sera inutile « si l'on n'obtient des autorités de l'Etat de se soumettre à de telles obligations et de faire le *sacrifice d'une partie de leur souveraineté,* sacrifice que comportent toujours, d'une certaine manière, des conventions internationales de ce genre ».

4) « Reste la question, difficile aussi pour d'autres traités internationaux, du *contrôle* et des *sanctions* ». Faudra-t-il toujours qu'on ne résolve pas « la question posée à l'O.N.U. lors de la discussion des droits de l'homme » : « L'Assemblée Générale est-elle une académie appelée à rédiger des Conventions qui ne seront jamais appliquées? ». Le Pape loue le présent Congrès d'avoir offert « des propositions concrètes », attiré l'attention sur la Cour de justice internationale déjà existante et proposé de lui annexer « une *section pour le droit mondial des médecins,* dont la tâche serait de surveiller, de recevoir les plaintes, de fournir des informations, en certains cas de prononcer jugement et condamnation; l'exécution de celle-ci, quand il s'agit d'individus isolés, est confiée à l'Etat auquel ils appartiennent, ou à celui dans le territoire duquel ils se trouvent, ou à celui auquel il faut les livrer. Pour la question, souvent décisive en cas de guerre : celle des sanctions quand le jugement frappe un Etat souverain ou un groupe d'Etats, en particulier quand l'Etat coupable sort vainqueur du conflit, cette question attend encore d'être réglée par un droit codifié ».

En terminant, le Saint-Père souhaite à ses auditeurs d'agir en vertu de la force de Dieu, quand leur profession demande des sacrifices, en vertu de l'amour de Jésus-Christ, le Dieu fait homme, de cette charité chrétienne qui a tant accompli pour le salut de l'humanité souffrante.

LA HAUTE PORTÉE DES VOYAGES ET DU TOURISME

Discours du 29 octobre 1953 au XXXIII^e^ Congrès de la Société Américaine des Agents de Voyages, réunissant des dirigeants et des délégués de nombreuses entreprises similaires de tous les pays. — (*L'Osserv. Romano,* 30 octobre 1953).

Disant tout le plaisir que lui cause cette visite, le Saint-Père rappelle le très bon souvenir qu'il garde de ses contacts directs d'autrefois avec les membres de cette association et les services rendus à tant de pèlerins, voyageurs, touristes qui viennent en Italie et à Rome.

C'est une place d'honneur que peut revendiquer parmi les récents progrès sociaux l'activité des Agents de tourisme. Et que de perfectionnement apporté à la technique des voyages depuis que — il n'y a guère cent ans — Thomas Cook annonçait son premier « train d'excursion » ! Si, aujourd'hui, c'est devenu chose si facile de transporter, loger, guider, reposer des millions de voyageurs, c'est grâce à l'effort persévérant de coordination et de contrôle mené par les Agents du tourisme.

Le temps n'est-il pas venu de donner à cette activité le nom plus noble de *profession*? Ses techniques, ses conseils, comme ceux du médecin, de l'avocat, se mettent au service d'êtres humains, « fils de Dieu et héritiers du ciel, pour qui le voyage est devenu la source d'un épanouissement personnel ». Chacun des clients de ces voyages « cherche, consciemment ou non, le confort et l'appui d'une communion de foi, d'espérance, d'amour avec ses frères exilés dans cette vallée de larmes ».

Ce n'est donc pas là une tâche dépourvue de « *responsabilité* devant la loi morale, tant divine qu'humaine ». Le Saint-Père demande en particulier aux Agences de tourisme de ne pas prêter leur connivence à ceux qui cherchent à faire à l'étranger ce que leur conscience leur reprocherait chez eux, de ne pas aider à l'étalage déréglé du luxe et de la dissipation, de ne pas favoriser l'exploitation locale du touriste. Il est à souhaiter que celui-ci n'ignore pas les coutumes des pays qu'il visite et les valeurs qui y ont cours...

Enfin le Saint-Père souhaite la rédaction par les Agents de Tourisme d'une sorte de Code où seraient inscrits, confirmés et sanctionnés non seulement les droits et les prérogatives de la profession, mais aussi ses devoirs inspirés de l'éthique chrétienne. Il y verrait un progrès « riche de promesses pour la cause de l'unité spirituelle dans un monde où les voyageurs, leurs agents et leurs hôtes sont destinés à vivre dans une paix fraternelle ».

R. Carpentier, S. J.

S. CONGREGATION DES RITES

Additions à certains offices. — (Décret du 16 octobre 1953. — *A.A.S.*, XXXXVI, 1954, p. 71).

Au cours des dernières années, le Souverain Pontife a déclaré pour l'Eglise Universelle divers saints patrons. Aux leçons du second nocturne du bréviaire ou aux leçons abrégées de ces offices, il faudra faire mention de ce patronage selon les formules que voici :

8 Mai : S. Michel Archange :

Eum Pius duodecimus Radiologis et Radiumtherapeuticis Patronum et Protectorem constituit.

15 Mai : S. Jean-Baptiste de la Salle :

Pius vero duodecimus omnium Magistrorum pueris adulescentibusque instituendis praecipuum apud Deum caelestem Patronum constituit.

2 Août : S. Alphonse de Liguori :

Pius nonus vero, ex sacrorum Rituum Congregationis consulto, universalis Ecclesiae Doctorem declaravit. Tandem Pius duodecimus omnium Confessariorum ac Moralistarum caelestem apud Deum Patronum constituit.

A la leçon abrégée :

...et Pius duodecimus omnium Confessariorum ac Moralistarum caelestem apud Deum Patronum constituit.

27 Août : S. Joseph Calasanz :

Denique a Pio duodecimo omnium Scholarum popularium christianarum ubique exstantium caelestem apud Deum Patronum constitutus est.

A la leçon abrégée :

Et Pius duodecimus omnium Scholarum popularium christianarum ubique exstantium caelestem apud Deum Patronum constituit.

15 Novembre : S. Albert le Grand :

...et Pius duodecimus cultorum scientiarum naturalium caelestem apud Deum Patronum constituit.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

Introduction, textes et commentaires

C. H. GORDON. — *Introduction to Old Testament Times.* Ventnor, Ventnor Publishers, 1953, 21 × 14 cm., VIII-312 p. Prix : 4,75 $.

Ayant commencé par enseigner l'assyriologie et l'égyptologie, M. Cyrus H. Gordon a constaté que ces disciplines languissaient aussi longtemps qu'on ne les rattachait pas à un centre d'intérêt vital dans notre culture occidentale : la Bible, le livre de l'humanité, hier, aujourd'hui, demain.

Il a constaté d'autre part que les étudiants qui se consacrent aux études bibliques dépensent le plus clair de leur temps à dominer les difficultés linguistiques et qu'ils n'ont pas le loisir de dégager le contenu culturel et historique des textes étudiés.

C'est donc à l'intention des jeunes biblistes que l'auteur a écrit ce livre, qui est en même temps un manuel pour le cours qu'il donne sur l'« Introduction to Old Testament Times ». Le but de ces leçons est de replacer l'Ancien Testament dans le cadre très largement conçu du « Croissant fertile ». On y trouve des indications sur la préhistoire, une description de l'Egypte et de la Mésopotamie à l'époque d'Amarna, un chapitre sur Ugarit, un autre sur Homère et l'ancien Orient, une présentation vivante de l'âge des Patriarches, Israël à l'époque des Ramsès, les grandes époques de l'histoire du peuple élu, un chapitre sur l'inscription bilingue de Karatepe (phénicien et hiéroglyphes hittites). L'ouvrage se termine par un appendice sur la littérature et l'historiographie : remarques précieuses sur le passage du genre épique au genre historique.

M. Cyrus H. Gordon dédie son livre à son ami le R. P. Alfred Pohl, S. J., Professeur à l'Institut Biblique Pontifical à Rome, « who as editor of *Orientalia* and *Analecta Orientalia* is doing more than any other man to further the scientific study of The Ancient Near East ».

Sous sa forme de simple manuel, l'« Introduction to Old Testament Times » est un livre précieux, non seulement pour les jeunes étudiants, mais encore pour les professeurs.

G. Lambert, S. J.

Vetus latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hersausgegeben von der Erzabtei Beuron. 2. *Genesis.* Lieferungen 2-3. *Gn 9, 14-43, 22.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 32 × 24 cm., p. 129-448. Prix par fasc. : 35 marks ; en souscription : 29,75 marks.

Nous avons déjà eu deux fois l'occasion de nous étendre sur l'édition du texte de la *Vetus latina,* que reconstituent, sur les traces et selon les principes du vieux P. Sabatier, les Pères bénédictins de Beuron (cfr *N.R.Th.,* 1950, p. 750 et 1953, p. 413-414). Les deux fascicules que nous présentons aujourd'hui continuent et achèvent presque l'édition du texte de la Genèse ; ils s'arrêtent au chap. 43, verset 22. L'édition de ce seul livre biblique dépassera les 450 pages gr. 4° et cela peut déjà donner une idée de l'immensité de la documentation textuelle qu'elle fournit. Sur les prolégomènes de cette édition, il y a lieu de se référer aux deux fascicules précédemment parus. Aussi nous suffira-t-il à notre tour pour en informer le lecteur de renvoyer aux recensions que nous en avons don-

nées. Quant à l'édition de la *Vetus latina* elle-même, l'ouvrage défie, pour ainsi dire, toute analyse, puisqu'il ne consiste qu'en la reconstitution du texte sur la foi des témoins conservés et inventoriés avec, en apparat critique extrêmement chargé et complet, la multitude des variantes. Inutile de dire que ce recueil apporte la base documentaire de toute étude critique sur l'ancien texte latin de l'Ecriture et de ce chef constitue un instrument de travail indispensable aux exégètes. Il rendra aussi service pour l'étude des Pères latins soit antérieurs à saint Jérôme, soit même postérieurs dans la mesure où ils sont restés fidèles à l'ancienne tradition. Ajoutons, pour terminer, que l'on peut considérer comme fort satisfaisant, malgré sa lenteur apparente, le rythme actuel de parution de l'édition, si l'on tient compte de l'immensité de l'effort qu'elle réclame.

Ch. Martin, S. J.

M. Noth. — *Das Buch Josua*. Coll. Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe, 7. 2e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 25 × 18 cm., 152 p. Prix : broché 13 marks, relié 15,50 marks ; en souscription : 11,70 et 14,20 marks.

La première édition de ce commentaire parue en 1938 (cfr *N.R.Th.*, 1938, p. 1119) avait ouvert des voies nouvelles à l'exégèse du livre de Josué. Cette seconde édition, dédiée en hommage de reconnaissance à M. Harold H. Rowley, professeur à l'Université de Manchester, est complètement retravaillée et la bibliographie a été mise à jour. Loin de modifier les positions prises précédemment, l'auteur les réaffirme avec une certitude accrue, en raison des recherches qu'il a poursuivies depuis 1938 et dont il a livré les résultats dans des publications importantes (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 652-654 ; 1951, p. 642-643 ; 1953, p. 534-535). Il s'imposera de confronter à nouveau les thèses de l'auteur et les réserves faites dans la recension (mentionnée ci-dessus) de la première édition, comme aussi les appréciations d'autres auteurs catholiques, tels, par exemple, M. Auvray, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IV (1948), col. 1131-1141, ou encore M. Gelin, dans son introduction à « Josué », dans *La Sainte Bible* (Pirot-Clamer), t. III (1949), p. 7-21. On ne manquera pas de remarquer ce que dit M. Auvray des perspectives d'avenir relatives à l'exégèse de Josué : tout en rejetant certaines conclusions de M. Noth, il rappelle le grave problème de genre littéraire que pose le livre en question et entrevoit qu'on pourrait être amené à une certaine souplesse dans l'interprétation du texte (*l.c.*, col. 1140-1141). Il n'y a pas à se dissimuler que le blâme encouru en 1934 par le livre intitulé « Die Einwanderung Israels in Kanaan » (cfr *N.R.Th.*, 1934, p. 304-305) rend les exégètes catholiques prudents et circonspects devant certains éléments de l'exégèse de M. Noth.

G. Lambert, S. J.

P. Ketter. — *Die Königsbücher*. Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, III/2. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 16 cm., x-334 p. Prix : broché 14,60 marks ; cartonné 17,50 marks ; relié 23,50 marks ; en souscription : 12,50 ou 15 ou 21 marks.

Ce livre a connu un sort analogue à celui de James Montgomery sur le même sujet (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 648-649) : prêt pour l'impression dès 1949, il ne paraît qu'après la mort de son auteur « zum Lichte der Ewigkeit abgerufen » à la fin de l'année 1950. Dans la collection où il vient s'insérer, il constitue la seconde section du volume III, la première section étant « Die Samuelbücher », publiés par le même auteur en 1940 (cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 1223). On constate dans les deux commentaires de P. Ketter les mêmes notes caractéristiques et les mêmes qualités. L'auteur a parfaitement réussi à présenter son travail conformément au but poursuivi par la collection : œuvre de haute vulgarisation dans laquelle une science très étendue est utilisée, sans qu'il en soit fait étalage, préoccupation constante de montrer comment l'Ecriture reste source de vie pour tous les temps et pour le nôtre en particulier ; les allusions aux grands événements nationaux et mondiaux des quarante dernières années ne sont pas rares et sont d'ailleurs présentées avec un tact parfait : c'est ainsi qu'on n'est

nullement étonné de voir le Cardinal Comte von Galen apparaître dans l'histoire d'Elie devant Achab et prendre rang avec Nathan, Jean-Baptiste, Jean Chrysostome et Thomas More parmi les hommes de Dieu qui ont osé résister en face aux puissants de ce monde. Les récits des deux livres des Rois sont traités par l'auteur comme appartenant au genre historique. Cependant il serait prêt à admettre qu'un récit comme celui des deux prophètes à Béthel (*III Rois,* XII, 33-XIII, 32) présente certains caractères légendaires (legendär ausgeschmückt), constatation qui n'irait ni contre le noyau historique de la narration, ni contre la doctrine de l'inspiration (p. 111). G. Lambert, S. J.

H. Bückers, C.ss.R. — *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Band IV/2. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 16 cm., VIII-400 p. Prix : broché 17,50 marks ; relié 21 ou 27 marks ; en souscription : 15,18 ou 24 marks.

Ce volume était annoncé comme deuxième section du tome IV de la collection, la première section étant constituée par les Paralipomènes (cfr *N.R.Th.,* 1953, p. 649-650). Ces derniers forment avec Esdras et Néhémie une œuvre primitivement unique : l'œuvre du Chroniste. C'est du moins une opinion assez générale, bien qu'il y ait des voix discordantes. Le P. Bückers admet la relation étroite entre les Chroniques et Esdras-Néhémie. Pour la question toujours discutée de l'ordre chronologique des missions accomplies par Esdras et Néhémie, il accepte les vues traditionnelles.

Pour ce qui concerne le genre littéraire sous lequel il faut ranger les livres de Tobie, Judith et Esther, l'auteur montre dans les introductions à chacune de ces œuvres qu'il est bien au courant des difficultés qui interdisent de considérer cette littérature comme simplement historique. Il serait disposé à maintenir pour chacun, surtout pour le troisième, un noyau historique, mais il admettrait aussi des embellissements de caractère non historique.

Notons dans l'introduction au livre de Judith (p. 257) cette excellente remarque : ne pas attacher à la question d'historicité du livre plus d'importance qu'il ne convient, mais tenir compte davantage du but religieux poursuivi par l'auteur. C'est ce caractère religieux de l'œuvre qui lui donne sa valeur pour notre temps. G. Lambert, S. J.

U. E. Simon. — *A Theology of Salvation.* A Commentary on Isaiah 40-55. Londres, S.P.C.K., 1953, 22 × 14 cm., x-266 p. Prix : 25 sh.

Après une « Theology of Crisis » (cfr *N.R.Th.,* 1949, p. 657-658), M. Simon présente une « Theology of Salvation ». C'est une interprétation exégétique et théologique du « Livre de la Consolation » (Isaïe, XL-LV).

Nombreux sont aujourd'hui les exégètes qui considèrent ces chapitres comme ayant été écrits vers 540 av. J.-C. Le professeur de King's College (Londres) a partagé cette opinion pendant plusieurs années, jusqu'au jour où le livre de C. Torrey, *The Second Isaiah* (1928), l'a convaincu qu'il fallait plutôt placer cette œuvre vers 400. Ecrivant à Ulrich Simon en 1949, C. Torrey lui disait que son opinion sur l'âge du Livre de la Consolation était largement partagée aux Etats-Unis, mais qu'en Europe elle était pratiquement inconnue, quand elle n'était pas sévèrement jugée : H. W. Robinson la renvoyait dans « the melancholy museum of critical aberrations ».

Cette situation n'a pas ému M. Simon : d'une manière intrépide, il a accepté l'hypothèse du vieux critique américain avec toutes ses conséquences : Cyrus, Babylone, le second Exode, autant de types ou figures qu'il faut bien se garder de traiter comme des réalités historiques. Ce que le prophète attaque délibérément, ce sont les écoles étroites du Judaïsme et le paganisme du monde grec. S'adressant à tous, Juifs et Gentils, ceux de Palestine et de partout, il les convie à accepter le salut conçu d'une manière transcendante. Loin d'être une difficulté, la date tardive assignée à l'œuvre permet de résoudre bien des problèmes posés par les autres hypothèses et rend compte du caractère du message dont le

ton d'assurance ne peut être comparé, selon notre auteur, qu'à celui de Jésus dans le Nouveau Testament. Voilà une thèse qui ne manquera pas d'attirer l'attention par son originalité, mais ajoutons que le commentaire de M. Simon contient plus d'une page suggestive et enrichissante. G. Lambert, S. J.

Le cantique des cantiques. Nouvelle traduction française par A. Chouraqui. Introd. et notes du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O.C.D. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 17 × 11 cm., 116 p.

« La rencontre dans ce volume d'un traducteur juif et d'un préfacier chrétien s'inspire d'un esprit d'amitié aux sources communes de leur foi respective » (p. 76). La traduction d'André Chouraqui a été choisie, parce qu'on l'a trouvée la plus proche du texte original et la plus vraie selon le génie propre de la langue française. Quant au préfacier, il admet pour l'essentiel les positions du R. P. Buzy et de M. Robert. Le cantique a été composé au retour de l'exil de Babylone. Il contient peut-être des allusions historiques ou géographiques, mais l'essentiel est la mise en lumière de la psychologie de l'amour de Dieu pour son peuple (et pour chacun de ceux qui le composent) et la réponse qu'il attend de la part de sa créature. L'auteur de cette préface, un religieux du Carmel de Lille, convie les âmes à goûter le Cantique comme l'ont fait un saint Bernard, une sainte Thérèse d'Avila, un saint Jean de la Croix ou une sainte Thérèse de Lisieux. Délicieux opuscule rempli de l'esprit du Carmel et qui soulève le lecteur bien au-dessus des discussions habituelles relatives au Cantique pour l'introduire dans la région pure et sereine du mutuel amour de Dieu et de sa créature : « Ego dilecto meo et dilectus meus mihi », l'avant-goût de l'éternelle béatitude. G. Lambert, S. J.

K. Elliger. — *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer.* Coll. Beiträge zur historischen Theologie, 15. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 16 cm., xiv-302-16 p. Prix : 39,60 marks.

Les lecteurs de la *N.R.Th.* connaissent le « pêsher » ou commentaire d'Habacuc, retrouvé dans la grotte de Qumrân, près de la Mer Morte, par une étude d'une bonne trentaine de pages parues dans la revue en 1952 (p. 259-297). Voici maintenant un copieux commentaire de 300 pages, de loin l'étude la plus volumineuse qu'on ait publiée sur ce manuscrit. C'est le fruit des recherches méthodiques poursuivies par M. Karl Elliger, professeur à l'Université de Tubingue. Il a reconstitué le texte dans les passages lacunaires et annexé à ses « Studien » une transcription du manuscrit complété dans la mesure du possible. On trouve également dans son livre des recherches sur les particularités d'écriture et de prononciation dans le manuscrit, sur la langue et le style du « pêsher » (ou interprétation), sur la méthode suivie dans l'interprétation du texte d'Habacuc; l'auteur donne ensuite sa traduction du manuscrit avec son commentaire, puis il tâche de déterminer le cadre historique dans lequel l'œuvre trouve son « Sitz im Leben ». L'étude se termine par quelques considérations sur le contenu théologique de l'écrit. On sait qu'il règne une grande variété d'opinions sur la date à laquelle il faut placer la trouvaille de Qumrân. M. Elliger daterait le commentaire d'Habacuc de l'époque romaine, entre 65 avant J.C. et 70 après, de préférence avant le début de l'ère chrétienne, plus précisément au début de la période hérodienne, donc vers 35 avant notre ère. G. Lambert, S. J.

J. Bonsirven. — *La Bible apocryphe.* En marge de l'Ancien Testament. Textes choisis et traduits. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1953, 18 × 12 cm., 344 p. Prix : 750 frs.

En raison de l'inexistence à peu près complète de ce genre d'ouvrages en langue française, le R. P. J. Bonsirven a fait œuvre éminemment utile en rassemblant dans un volume commode de 350 pages des extraits des principaux apo-

cryphes de l'Ancien Testament. On trouve dans son anthologie des traductions au moins partielles des œuvres suivantes : Hénoch éthiopien, Jubilés (Leptogenèse), Testaments des douze Patriarches, Psaumes de Salomon, les documents de Qumrân et celui de Damas, les livres sibyllins, la lettre d'Aristée, la vie d'Adam et d'Eve, l'Assomption de Moïse, Hénoch slave, Ascension d'Isaïe, Quatrième livre des Macchabées, Quatrième livre d'Esdras, Second livre de Baruch, Troisième livre de Baruch.

Pour les divers problèmes que posent ces différentes œuvres et pour la bibliographie, les lecteurs de l'anthologie devront se reporter à des ouvrages spéciaux, mais ils trouveront l'essentiel dans l'article du P. Frey : « Apocryphes de l'Ancien Testament » dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* Volume I, 1928, col. 354-460.

Dans l'introduction que Daniel-Rops a mise en tête de cette anthologie, il annonce une autre publication importante du R. P. Bonsirven : « Extraits de la littérature rabbinique des deux premiers siècles chrétiens ». Nous faisons des vœux pour que l'infatigable écrivain puisse conduire bientôt à son terme cet « énorme ouvrage », selon l'expression de Daniel-Rops. G. Lambert, S. J.

Théologie biblique

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. Haag in Verbindung mit A. Van den Born u. zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 4 et 5 : *Gottesknecht-Judas-kommunion. Juda-Matthäusevangelium.* Einsieldln-Zürich-Cologne, Benzinger Verlag, 1952, 26 × 17 cm., col. 613-868, 869-1092. Prix : 11 frs suisses chaque fascicule.

La *N.R.Th.* (1953, p. 414-415) a annoncé la parution des trois premiers fascicules du Bibel-Lexikon, commencé en 1951. Nous voici en possession des quatrième et cinquième fascicules. L'œuvre complète en comprendra huit. Signalons quelques articles plus importants : *Gottesknecht,* de J. Fischer; *Himmelfahrt,* du P. Benoît, O.P.; *Inspiration,* de Th. Schwegler; *Isaias,* de van den Born, avec une note du P. van der Ploeg sur les manuscrits de Qumrân; *Jesus Christus,* de P. van Imschoot; *Kanon des A.T.* et *Kanon des N.T.,* de Th. Schwegler; *Kindheitsgeschichte Jesu,* de J. Michl; *Kirche; Leben-Jesu-Forschung,* de P. Künzle; *Liebe*; on trouvera aussi dans ces fascicules les articles sur les quatre évangiles. Les planches hors-texte du quatrième fascicule sont consacrées à Jérusalem et celles du cinquième à « Korinth » et à « Lakisch ». On voit à la table XVIII une intéressante reconstitution de la ville de Lakisch et un ostrakon (la quatrième lettre de l'édition de Torczyner).

G. Lambert, S. J.

E. Osterloh-H. Engelland. — *Biblisch-theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Übersetzungen.* Lief. 7-9. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 28 × 20 cm., p. 417-608. Prix de souscription : 3,80 marks par fasc.

Continuation de ce dictionnaire biblique et théologique protestant, de haute vulgarisation, que nous avons déjà présenté à nos lecteurs en octobre 1951 (p. 873) et en novembre 1952 (p. 982). Les trois nouveaux fascicules (7 à 9) vont du mot « Offenbarung » à « Unsterblichkeit ». L'esprit général de l'œuvre est : fidélité au christianisme de Luther, écartant aussi bien le libéralisme religieux moderne que le catholicisme. Notons quelques articles plus spécialement intéressants pour des théologiens catholiques : *Offenbarung* (bel article; très ferme, dans l'ensemble, du point de vue chrétien orthodoxe; prenant franchement position contre toute distinction radicale du Christ de la foi et du Christ de l'histoire, tout particulièrement contre la « démythologisation » prônée par R. Bultmann); *Paulus* (étude très dense, riche et généralement pénétrante de la personnalité et de la doctrine de Paul; dans l'exposé doctrinal quelques passages où un catholique divergerait; les épîtres pastorales sont regardées comme non pauliniennes); *Sakrament* (recherche historique, retraçant l'évolution de la doc-

trine de Luther et ses positions essentielles) ; *Schrift, heilige* (intéressant effort pour préciser la doctrine protestante entre les deux extrêmes : inspiration verbale d'autrefois et relativisme exégétique; l'article « Schrift und Tradition » comprend mal la doctrine catholique). On note partout le bel effort d'adaptation au niveau des simples fidèles; envers les catholiques, la différence des positions est constamment marquée, mais sans agressivité. J. Levie, S. J.

L. Köhler. — *Theologie des Alten Testaments.* Coll. Neue Theologische Grundrisse. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 15 cm., XII-256 p.

La *N.R.Th.* (1937, p. 781-782) a rendu compte de la première édition de cette théologie, parue en 1936. On y disait que M. Köhler avait fait de son livre une des Théologies de l'Ancien Testament « les plus lisibles » que l'on connaisse. Dans ses éditions ultérieures, le livre est resté sans changement important, mais on a fait quelques additions dans les notes rejetées à la fin du volume et l'on a mis à jour la bibliographie en tenant compte des ouvrages qui paraissent dignes d'être cités. En l'un ou l'autre point, l'auteur n'a pas hésité à modifier son point de vue, à la suite des remarques suggérées par d'autres exégètes. Ainsi, par exemple, dans la question de l'*Imago Dei,* M. Köhler a admis dans sa nouvelle édition l'avis de M. Paul Humbert (cfr p. 134-135 et note 109a).

G. Lambert, S. J.

G. Quell. — *Wahre und falsche Propheten.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 46, 1. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 24 × 16 cm., 218 p. Prix : 17 marks.

M. Gottfried Quell, professeur d'Ancien Testament à l'Université de Rostock, est bien connu des lecteurs du « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament » de Kittel pour les articles importants qu'il a donnés à cette œuvre monumentale. Le présent ouvrage est-il une préparation à un article qui paraîtra prochainement dans le même dictionnaire sur les « prophètes » et « pseudo-prophètes » ? Il est au moins permis de le supposer. On sait combien est délicat le problème qui consiste à tracer une ligne de démarcation nette, surtout dans l'Ancien Testament, entre ce que nous appelons un « vrai » et un « faux » prophète de Jahvé. Avec un remarquable souci de loyauté et d'objectivité, l'auteur passe en revue un certain nombre de vieux problèmes et y apporte souvent de nouveaux éléments de solution, découverts dans une lecture plus nuancée des textes et dans la volonté bien arrêtée d'écarter tout apriorisme. M. Quell n'a pas la prétention de donner une réponse définitive aux questions qu'il examine, mais le lecteur attentif de son étude voit successivement défiler des scènes telles que le conflit d'Hananie et de Jérémie, l'étonnante histoire des deux prophètes de Béthel, l'esprit de mensonge envoyé par Jahvé aux 400 prophètes d'Achab, tant d'autres épisodes de la vie des prophètes, qui, sous la plume de M. Quell, s'éclairent d'une lumière nouvelle. Et l'on ferme le livre en se demandant si, par modestie, l'auteur n'a pas trop minimisé la valeur des résultats auxquels il est parvenu. G. Lambert, S. J.

Chr. Hartlich et W. Sachs. — *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der Modernen Bibelwissenschaft.* Coll. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 2. Tubingue, Mohr, 1952, 23 × 15 cm., VIII-192 p. Prix : 9,80 marks.

« Mythe » et « démythologisation » sont des termes à la mode dans la langue de l'exégèse (cfr *Revue Biblique,* 1952, p. 93 s.; 1953, p. 141-143). La « Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien » avait donc mis au concours pour l'année 1950 un mémoire qui rechercherait l'origine du concept de « mythe » dans la science exégétique moderne.

Le prix complet a été attribué au travail accompli en collaboration par MM. Hartlich et Sachs. Conformément au programme assigné, ils ont démontré que

le concept de « mythe » avait été introduit en exégèse deux générations environ avant David Friedrich Strauss. Contrairement à ce qui est généralement affirmé (cfr *Dictionnaire de la Bible,* vol. V, col. 1867), l'utilisation critique du concept de mythe par Strauss serait indépendante de la philosophie de Hégel et exempte de tout présupposé spécifiquement hégélien. G. Lambert, S. J.

NOUVEAU TESTAMENT

F. M. Braun, O.P. — *La Mère des fidèles.* Essai de théologie johannique. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 21 × 15 cm., 1re édit. : 1953, 208 p. ; 2e édit. : 1954, 216 p.

Le volume du Père Braun : « Marie, mère des fidèles », publié en 1953, paraît dès 1954 en 2e édition. Ceci manifeste la vive sympathie qu'il a rencontrée dans les milieux catholiques en cette année mariale ; l'ouvrage se recommande en effet par sa solidité théologique et exégétique, par sa grande clarté mettant les discussions techniques au niveau de tous les chrétiens cultivés, par l'originalité de plusieurs de ses vues, enfin par son effort très suggestif pour chercher à étendre les bases scripturaires de la piété mariale. Dans les milieux exégétiques, le travail du P. Braun a suscité également un vif intérêt, aussi bien par la nouveauté ou le rajeunissement de certaines interprétations que par les excellentes enquêtes particulières, toujours précises et approfondies, qui se succèdent dans le volume pour justifier chacune des interprétations.

Ce n'est pas à dire que l'auteur ait rallié à toutes ses vues tous les interprètes ; la 2e édition diffère de la première par huit pages de notes additionnelles, occasionnées par les difficultés qui lui ont été faites, particulièrement celles de M. l'Abbé Giblet de Malines, de M. l'Abbé H. Van den Bussche de Gand, du protestant P. H. Menoud [1]. Mais ceux-mêmes qui s'écartent de lui en quelques points souscriront aux vifs éloges que lui adresse M. P. H. Menoud avant de lui présenter ses objections : « Dans son dernier ouvrage, le Père Braun, O.P., dont les écrits sont hautement et justement appréciés partout, présente l'exposé le plus clair qu'on ait jamais écrit à notre connaissance, de la thèse que la mariologie traditionnelle plonge ses racines dans l'Ecriture ».

Le P. Braun a donné à son livre un sous-titre : « Essais de théologie johannique ». Or, on le sait, l'évangile de saint Jean reste, aujourd'hui encore, très mystérieux, très discuté, en plusieurs de ses aspects ; tous sentent que, sous l'écorce du sens littéral, il y a chez Jean des interprétations spirituelles plus profondes qui sont pour lui l'essentiel ; mais dans quelle direction et jusqu'où avons-nous le droit et le devoir d'aller pour découvrir celles-ci ? Les problèmes sont multiples et divers : ce sera par exemple le « sacramentalisme » dont M. Cullmann a voulu faire récemment un des points dominants de la structure du quatrième évangile ; ce sera le degré d'extension du symbolisme à travers maints récits, maintes paroles rapportés par l'évangéliste. L'aspect de la pensée johannique choisi par le P. Braun est clairement précisé dans son avant-propos : « mettre au net la portée exacte des témoignages johanniques *touchant la mère de Jésus* » (p. 21) ; il s'agit pour lui non pas d'une simple spéculation théologique et encore moins d'une adaptation spirituelle en partant de saint Jean ; il s'agit de rester scrupuleusement *« à l'intérieur de la pensée de saint Jean »* (p. 20), en ce qu'il a consciemment, explicitement pensé et voulu. C'est dire que le problème est délicat et met en question les principes mêmes de toute l'exégèse de saint Jean.

Cinq chapitres partagent le volume : Ch. I : « La mère de Jésus » où l'accent

1. J. Giblet, dans les *Collectanea Mechliniensia,* 1953, p. 594-598 ; H. Van den Bussche dans un article : « Het Wijnwonder te Cana », *Collationes Gandavenses,* 1952, p. 193-225, à propos d'un article du P. Braun, préparant le présent volume ; P. H. Menoud, dans *Revue de Théologie et de Philosophie,* 1953, p. 253-256 ; on lira aussi avec intérêt les comptes rendus de *Divus Thomas* (Fribourg), 1953, p. 248-251 ; de *Theologische Quartalschrift,* 1953, p. 492 ; des *Theological Studies,* 1953, p. 253-255, etc.

est mis d'abord sur la connaissance de l'évangile de Luc par Jean et en conséquence sur la nécessité d'interpréter Jean à la lumière de ce qu'il avait appris de Luc et, peut-être, lui avait lui-même oralement communiqué; où l'accent est mis ensuite sur Jean, I, 13; là est choisie la leçon « eius... qui ex Deo natus est » au lieu de « his... qui ex Deo nati sunt »; Ch. II : « Le mystère de Cana » J., II, 1-11, où est étudiée l'attitude de Jésus à Cana envers Marie et de Marie envers Jésus; Ch. III : « Marie au Calvaire » : J., XIX, 25, où l'auteur croit que Marie au pied de Jésus au Calvaire a évoqué dans la pensée de Jean le Protévangile : *Gen.*, III, 15 : Jean voit en elle la femme dont la postérité a écrasé la tête du serpent, celle qui remplace Eve et est désormais la vraie mère du genre humain; Ch. IV : « La mère du Disciple » (J., XIX, 26-28) : « Femme, voilà ton fils » « Voilà ta mère » où, selon le P. Braun, l'évangéliste attribue consciemment à Marie une véritable maternité « à l'égard des fidèles (plus particulièrement des apôtres), soit isolément, soit comme membres de la communauté par leur rattachement au Christ » (p. 113); Ch. V. « La femme de l'Apocalypse » (*Apoc.*, XII) où le P. Braun, sans nier que cette femme représente l'Eglise, veut prouver qu'elle est aussi, partiellement au moins, et même, si nous l'avons bien compris, principalement ou premièrement, la mère de Jésus, Marie étant ici prototype de l'Eglise.

Discuter ici chacune de ces interprétations, pour aboutir à les faire nôtres ou à marquer notre dissentiment, serait écrire un article ou même un livre, si l'on devait rencontrer tous les aspects de l'argumentation du P. Braun, si dense et si concis dans ses exposés. Force nous est de nous borner à quelques points essentiels.

C'est au Ch. IV, dans l'interprétation plénière des paroles de Jésus à sa mère et au disciple bien aimé, que nous marquons le plus nettement notre accord : vu la manière habituelle de l'évangéliste, il semble impossible de réduire sa pensée au fait de confier sa mère, sa sécurité et son bonheur, au soin de son disciple préféré; en rapportant les paroles de Jésus, Jean a dû découvrir une signification plus haute; M. Menoud, qui contredit par ailleurs le P. Braun, reconnaît ici que « la scène a, à n'en pas douter, une signification religieuse » (*l.c.*, p. 255); mais celle qu'il propose pour sa part est, du seul point de vue de l'interprétation historique de Jean, clairement inférieure à celle que le P. Braun dégage peu à peu, de très heureuse façon, à travers les pages de ce chapitre, et qui aboutit à l'idée de la maternité spirituelle de Marie. Sur ce point du reste les exégètes catholiques qui ont recensé le livre ont été en général nettement favorables.

L'assentiment est moins général lorsqu'il s'agit du Ch. V et du Ch. III. On voudrait trouver plus d'indices dans le contexte même des exposés de saint Jean, indices établissant que le prophète de Patmos a *pensé* à Marie et non pas seulement à l'Eglise, lorsqu'il décrivait au Ch. XII de l'Apocalypse la « mulier amicta sole et luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum duodecim »; sur ce point nous partageons les hésitations de MM. Giblet et Menoud; qu'il puisse y avoir ici application spirituelle à Marie, application légitime et louable : d'accord; que nous ayons le droit de la lire dans la *pensée explicite* de saint Jean, nous avouons n'avoir pas été convaincu. Même hésitation au Ch. III : le développement du P. Braun est très suggestif et le parallèle entre Marie au pied de la croix et le protévangile de *Gen.*, III, 15, est de très belle venue et manifeste très heureusement avec quelle justesse l'interprétation spirituelle s'adapte ici à l'exégèse littérale; on regretterait vivement que le P. Braun n'eût pas écrit ces pages lumineuses; peut-être du reste ne revendique-t-il pas un rapprochement *explicite* dans la pensée de Jean entre *Gen.*, III, 15 et la présence de Marie au pied de la croix. Il nous dit lui-même en effet : « en quel sens Jean entendait-il *Gen.*, III, 15? Il l'entendait suivant l'interprétation des Septante, au sens strictement littéral, mais *plénier*. Nous voulons dire tel qu'il répondait, sinon à la conscience claire de l'auteur inspiré, du moins à la pensée profonde de Dieu ». Peut-être sommes-nous d'accord pour l'essentiel.

Le dialogue entre Jésus et Marie, aux noces de Cana, Jean, II, 1-11 (Braun, Chapitre II), nous est toujours resté obscur sous certains aspects; mais la solution du P. Braun ne nous a pas convaincu. Nous lui sommes reconnaissant d'avoir marqué clairement, une fois de plus, que le « Quid mihi et tibi est mulier? » ne comporte qu'une interprétation : « il s'agit toujours d'un refus, motivé par

une certaine absence de communauté entre les personnes en présence » (p. 51-52) ; la réponse de Jésus signifie : « Qu'avons-nous à faire ensemble, en ce moment, que tu me demandes d'intervenir ? Si tempérée qu'on la suppose par le ton de la voix, c'était une fin de non-recevoir » (p. 54). De là un problème, le problème classique, vu que Jésus opère néanmoins le miracle et qu'il semble contradictoire à la première réponse du Maître de dire qu'il l'a posé cependant à cause de l'intervention de Marie, intervention qu'il a déclinée. Le P. Braun a repris ici l'interprétation de saint Augustin (*In Evangelium B. Ioannis expositio,* Migne, P.L., XXXV, col. 1456 et 1950), continuée par Rupert de Deutz († 1135) et par d'autres, tels que Newman ; il y revient à plusieurs reprises. Il oppose l'attitude actuelle de Jésus envers Marie, durant son ministère public dirigé exclusivement par le Père, à celle qu'il aura, « lorsque son heure sera venue », c'est-à-dire à l'heure de sa mort. Pendant sa vie publique, Jésus « se doit tout entier et exclusivement aux ordres de son Père. Marie est invitée à s'effacer. Jésus lui fait comprendre que les liens du sang, si étroits fussent-ils, sont comme suspendus. La séparation exigée n'est pas toujours définitive. Elle prendra fin lorsque l'Heure sera venue » (p. 57-58). Le P. Braun met dès lors en vive antithèse les deux scènes de Cana et du Calvaire. D'après lui les deux groupes : II 1-11 et XIX 25-27 se complètent mutuellement (p. 77) : Jean aurait ici « recours au procédé de l'inclusion sémitique, en rappelant à la fin de l'histoire évangélique ce qu'il avait annoncé en son début » (p. 78). Or, c'est parce que Marie est appelée à recevoir, au Calvaire, ce don de la maternité spirituelle, qu'elle peut à Cana intervenir « exceptionnellement » (p. 72) avant l'heure prévue. Et le P. Braun condense toute sa pensée (p. 74) en quelques lignes imprimées en caractères gras : « De même que (l'Heure n'étant pourtant pas encore venue) la mère de Jésus (séparée de son fils par les exigences de la vie publique) obtint de Jésus le changement de l'eau en vin (signifiant l'accomplissement de la Loi ancienne par celle de l'Esprit) — ainsi et à fortiori (lorsque l'Heure sera venue et que le temps de la séparation aura pris fin) la mère du Sauveur interviendra normalement, avec une puissance accrue, dans la transformation opérée par l'Esprit. »

Nous avons tâché de présenter dans toute sa force et sa logique interne l'interprétation du P. Braun. Que saint Jean ainsi interprété s'insère aisément dans notre doctrine mariale contemporaine et dès lors satisfasse à notre dévotion comme à notre théologie, nous l'accordons volontiers ; que ce beau résultat soit obtenu sans violenter l'histoire par des invraisemblances qui heurtent, nous l'accordons encore ; mais que Jean lui-même, étudié rigoureusement, nous conduise naturellement à cette interprétation, comme à celle qui se dégage spontanément de ses textes, c'est ce que nous n'avons pas réussi à éprouver pour notre part. Le P. Braun rapproche souvent les textes de façon heureuse et efficace ; mais ici les raccords nous ont semblé garder quelque chose d'artificiel ; et plusieurs des objections de M. Van den Bussche (*Collationes Gandavenses,* 1952, p. 217 suiv.) nous ont paru bien marquer les difficultés de la thèse. Ce qui, surtout, nous arrête dans l'exposé du P. Braun, c'est que pour lui la parole de Notre-Seigneur « Nondum venit hora mea » tombe essentiellement, non pas sur le *ministère de Jésus* (par exemple miracle à poser ou à différer), mais sur la nature des rapports entre Jésus et sa mère : « Quid mihi et tibi mulier ? » ; l'intervention de Marie, non justifiée à Cana, sera pleinement justifiée, voulue par Jésus, « quand l'Heure sera venue [2] » ; cela nous semble en dehors de la perspective de saint Jean dans le contexte des événements de Cana ; c'est le *progrès* de l'*action de Jésus* qui, ici, l'intéresse ; c'est bien cela qu'il exprime dans sa conclusion II, 11 : « manifestavit gloriam suam et crediderunt in eum discipuli eius ».

Dans le Ch. I, le P. Braun énumère d'abord très heureusement les nombreux indices qui rapprochent les évangiles de Luc et de Jean ; des trois évangiles synoptiques, c'est certainement celui de Luc qui a marqué le plus profondément son empreinte sur Jean. L'auteur prend ensuite position dans un débat classique de critique textuelle et, avec plusieurs exégètes récents (en nombre croissant

2. Ce qui amène chez M. Van den Bussche cette remarque que l'interprétation du P. Braun demanderait plutôt : « Quid mihi et tibi mulier ? Nondum venit hora *tua* ».

semble-t-il), lit dans Jean, I, 13 : « his qui credunt in nomine eius, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo *natus est* » au lieu de « sed ex Deo *nati sunt* ». C'est la filiation du Verbe qui dès lors est en cause et non plus, comme dans le texte classique, la filiation adoptive des Chrétiens. Le P. Braun avait traité ex professo cette question, du point de vue technique, dans les *Mélanges Goguel* (« Aux sources de la Tradition chrétienne », p. 11-31). Il en reprend ici les conclusions et montre parfaitement que la lecture ἐγεννήθη, si elle est admise, implique la naissance virginale en même temps que l'origine divine. Cette leçon elle-même doit-elle être acceptée? Malgré les arguments sérieux (surtout les citations patristiques du II^e^ siècle) que fait valoir le P. Braun, cette leçon nous semble encore se heurter à plusieurs graves difficultés qui recommandent le maintien de la lecture ancienne : d'abord *l'unanimité* de la tradition manuscrite grecque en faveur de «ἐγεννήθησαν» et l'accord dans le même sens de la plupart des versions; dans l'état présent de la critique textuelle (tant que nous n'avons pas encore pu fixer les origines et l'évolution de nos grandes familles manuscrites), peut-on prudemment négliger cette impressionnante convergence en regard d'un nombre limité — même localement — de citations patristiques du II^e^ siècle[3]? — Le pluriel ἐγεννήθησαν répond, à notre avis, parfaitement à la pensée johannique (comparez entre autres III, 3-5) et aux exigences immédiates du contexte qui, depuis I, 9, contemple *l'attitude des hommes* à l'égard du Verbe; d'autre part avec ἐγεννήθη, les hommes deviennent enfants de Dieu τέκνα Θεοῦ parce qu'ils croient en celui qui par nature est ὁ γεννήθεις : cette idée de la *naissance éternelle* du Verbe *ex Deo* se transmettant par la foi, en une sorte d'*assimilation*, aux élus pour les faire *enfants de Dieu*, est-elle vraiment johannique? Elle est dans la ligne de saint Paul; mais chez saint Jean? Le texte de 1 Jo., V, 18 cité par le P. Braun ne va certes pas aussi loin. — Enfin, personnellement, malgré notre respect pour les avis différents en ce point nous nous expliquons mieux la transformation de ἐγεννήθησαν en ἐγεννήθη au cours des efforts de précision de la doctrine christologique du II^e^ siècle, que le changement opposé; nous ne pouvons guère en effet retenir l'explication de Tertullien attribuant le changement aux hérétiques Valentiniens; et comment serait-on arrivé d'emblée à un texte si parfaitement johannique? *Adhuc sub iudice lis est.* Quoi qu'il en soit, la défense du texte ἐγεννήθη chez le P. Braun, soit dans les *Mélanges Goguel*, soit dans le livre ici analysé (en particulier p. 35-36 sur la diffusion de cette leçon) est remarquable de clarté et de vigueur; nous regrettons de devoir nous contenter de ces quelques notes succinctes en regard de son exposé approfondi.

C'est une grande lacune, dans notre exégèse catholique des cinquante dernières années, que l'absence d'une théologie de saint Jean. Nous croyons savoir que le P. Braun travaille à un exposé doctrinal de ce genre; il y est spécialement préparé par ses ouvrages antérieurs sur l'Apôtre, entre autres par son commentaire de saint Jean en 1935 et par le volume présent. C'est ce qui nous a amené à étendre nos remarques au delà de la mesure ordinaire des comptes rendus. Que le Père Braun veuille bien y voir une marque de l'estime que nous portons à son volume et de notre désir de l'aider *pro viribus* à nous donner un jour une Théologie de saint Jean si nécessaire à notre exégèse catholique.

J. Levie, S. J.

G. Ricciotti. — *Saint Paul apôtre.* Trad. F. Hayward. Paris, Laffont, 1952, 23 × 14 cm., 528 p., 44 photos, 5 cartes. Prix : 1.650 frs.

Mgr Ricciotti est bien connu des lecteurs de langue française par son *Histoire d'Israël* en 2 volumes (traduction Auvray, Paris, Picard; cfr *N.R.Th.*, 1945,

3. De ce point de vue nous ne partageons pas la confiance du P. Boismard dans les lectures patristiques quand elles vont à l'encontre de toute la tradition manuscrite, confiance qui l'a amené, dans son beau livre sur le Prologue de saint Jean, à plusieurs corrections de textes qui nous semblent trop conjecturales.

p. 1218), par sa *Vie de Jésus-Christ* (traduction M. Vaussard, Paris, Payot; cfr *N.R.Th.*, 1949, p. 207). Son *Saint Paul Apôtre*, publié en italien en 1946, paraît maintenant en traduction française (trad. Fernand Hayward). On retrouve dans ce nouveau volume les qualités fondamentales de l'auteur : érudition très vaste et solidement étayée; souci constant de probité scientifique et de rigoureuse objectivité, avec présentation des documents à l'appui; connaissance approfondie de l'état des questions et choix personnel des solutions, choix toujours judicieux, équilibré, compétent; présentation vivante, avec intelligence pénétrante de la psychologie de Paul et des autres acteurs du drame chrétien. Sans être aussi attachant, aussi passionnant que le *Paul de Tarse* de Holzner, le livre de Mgr Ricciotti nous donne de l'Apôtre une vision très juste, très ferme, très concrète. La traduction n'a pas, nous semble-t-il, la valeur de celle de la Vie de Jésus-Christ par Maurice Vaussard; peut-être le traducteur s'est-il attaché trop servilement au texte de l'original, sans tenir assez compte de la différence des deux langues; on voudrait des phrases plus courtes, moins de circonlocutions, d'adverbes, de conjonctions...

Comme dans ses deux ouvrages précédents l'auteur ouvre le volume présent par une longue et riche Introduction (p. 1-186), faite d'exposés synthétiques successifs, d'une haute valeur : 1. le monde matériel de Paul (géographie générale physique et politique des pays et villes évangélisés par Paul); 2. le monde spirituel (belle étude des milieux d'idées païens de l'époque); 3. le monde religieux (syncrétisme religieux contemporain); 4. la Jérusalem académique (le milieu rabbinique où Paul reçut son éducation; tableau restreint à la formation scolaire et ne visant pas à être un exposé complet de la mentalité juive dans la Jérusalem contemporaine de Paul); 5. les sources de la biographie de Paul (valeur historique des Actes; l'auteur place la captivité de Paul à Rome du printemps de 61 au printemps de 63; ce serait alors que Luc aurait rédigé le 3e évangile; quant aux Actes il en aurait commencé la rédaction après l'acquittement de Paul et allait entamer le récit du procès et de la libération lorsque survint l'incendie de Rome, suivi de la terrible persécution des Chrétiens par Néron; les événements arrêtent donc la rédaction, et semblent démentir le loyalisme romain, la confiance en Rome dont Luc a fait preuve jusque-là; il brusque sa conclusion et publie son livre en 64 en se contentant de mentionner les deux ans de captivité, dont chacun sait l'heureuse issue, sans parler de la tourmente qui vient de survenir, et dont personne ne peut prévoir la suite. Hypothèse intéressante); 6. Histoire de la critique (p. 104-126 : de l'école de Baur à Loisy); 7. Chronologie de la vie de Paul (conversion en 36; concile apostolique de Jérusalem en 49 : *Gal.*, II, 1-10 = *Actes*, XV, 1-35; les 3 missions : de 45 à 48; de 50 à 53; de 53 à 58; captivité à Césarée de 58 à 60; à Rome de 61 à 63; martyre en 67; 8. Paul écrivain (exposé suggestif; ce qui est dit du temps considérable qu'aurait demandé la dictée de chaque épître, du lent travail du scribe, semble exagéré : cfr à ce sujet les justes remarques de *Biblica*, 1948, p. 131-133); 9. L'aspect physique de Paul (intéressant exposé des reproductions de Paul dans l'art chrétien primitif); 10. La santé physique de Paul (nouvel essai d'explication de la « maladie » de Paul à la lumière d'un parallèle avec sainte Thérèse d'Avila); 11. Les charismes dans le christianisme primitif (l'auteur nous semble interpréter de façon trop étroite le charisme de la glossolalie, comme une prière continue, en une langue contemporaine unique).

La biographie de Paul, qui constitue l'essentiel du volume (p. 187-515), présente l'homme, l'apôtre, le saint en sa vie mouvementée et féconde, remarquablement replacée dans le cadre du milieu contemporain. La psychologie de Paul, son caractère, son âme sont l'objet principal de l'étude : Paul revit devant nous concrètement; c'est un des grands mérites de l'ouvrage. A la différence de Holzner, Mgr Ricciotti s'arrête moins à la doctrine, à la théologie de Paul; il résume toutefois l'essentiel des épîtres. L'exposé est, dans l'ensemble, traditionnel, mais toujours personnel, comme tout ce qu'écrit Mgr Ricciotti. A maints traits — entre autres aux discussions avec les critiques libéraux (discussions qu'on voudrait parfois plus dégagées, moins apologétiques) — on reconnaît le professeur, professeur du reste très vivant et averti des mouvements d'idées contemporains; il se trahit encore à l'ordre pédagogique du livre, aux paragraphes numérotés, etc.

Bref un grand et bel ouvrage, à recommander aux prêtres et aux séminaristes, comme aux laïcs chrétiens. J. Levie, S. J.

P. Bonnard. — *L'épître de saint Paul aux Galates*; Ch. Masson. — *L'épître de saint Paul aux Ephésiens*. Coll. Commentaire du Nouveau Testament, vol. IX. Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1953, 25 × 19 cm., 230 p. Prix : broché, 12,50 frs suisses ou 152 frs belges; relié : 15,50 frs suisses ou 190 frs belges.

Nous avons dit (*N.R.Th.*, 1950, p. 759) la haute valeur technique du Commentaire protestant du Nouveau Testament de Montpellier. MM. Pierre Bonnard et Charles Masson, qui avaient commenté précédemment les épitres aux Philippiens et aux Colossiens (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 541), se sont partagé à présent les épîtres aux Galates et aux Ephésiens.

M. Bonnard considère l'épitre aux Galates comme envoyée par Paul peu de temps avant l'épitre aux Romains, peut-être de Corinthe durant l'hiver de 56-57, donc *après* les 2 épîtres aux Corinthiens; les destinataires sont les Galates du Nord, Galates de race; les chrétiens judaïsants qui troublent l'Eglise sont bien, comme l'a montré le P. Lagrange, des radicaux, qui non seulement conseillent mais exigent la circoncision pour le salut. La traduction de M. Bonnard est élégante, agréable à lire, rendant le sens plutôt que s'asservissant aux mots; parfois on voudrait voir mieux marquées certaines nuances : par exemple I, 16 : « de *me* révéler son fils » n'exprime pas la force du ἐν ἐμοί du grec. Le commentaire est approfondi, peut-être un peu diffus, discutant soigneusement les exégèses possibles avant de choisir; les remarques philologiques sont souvent précieuses. Quand il s'agit de juger la « doctrine » de Paul, M. Bonnard nous semble à plusieurs reprises rester en deçà de la profondeur de pensée de l'Apôtre; dans son interprétation, le point de vue « juridique » (par un désir de fidélité à la justification forensique de la Réforme) est trop dominant : « Comme nous le verrons tout au long de l'épître, écrit-il p. 53, cette *justification* désormais impossible par la voie des œuvres est l'approbation de Dieu sur la vie de l'homme; il est peu de termes français qui rendent mieux l'intuition paulinienne; une vie « juste » est une vie approuvée par Dieu, c'est-à-dire soumise à l'épreuve de son jugement et déclarée conforme ». Cette conception « juridique » empêche, à notre avis, M. Bonnard d'exprimer pleinement toute la théologie de Paul. — Six « Excursus » utiles sont distribués à travers le commentaire. Le second (p. 58-59), destiné à souligner l'incident d'Antioche, veut mettre en lumière « la thèse exégétique et historique de l'égalité, selon *Galates*, I et II, de l'apostolat paulinien et de l'apostolat jérusalémite » et en préciser les aspects. M. Bonnard, dans l'interprétation de *Gal.*, II, a été particulièrement soucieux de montrer que Pierre n'avait aucune supériorité sur Paul : il a ainsi en vue de défendre le point de vue luthérien contre la doctrine catholique de la primauté romaine; nous n'avons pas à discuter ici cette question; la conception historique catholique de la primauté est plus complexe que ne semble le comprendre M. Bonnard. Ceci ne veut pas dire du reste que son commentaire ait un caractère polémique; son exégèse reste sereine et pacifique.

M. Masson a renoncé à faire précéder son commentaire d'une introduction, qui renseignerait sur les destinataires, le lieu et la date de composition de l'épître aux Ephésiens; il fournit ces données comme « conclusions » de l'étude p. 226-227 : L'épître n'est pas de Paul et a été écrite après la mort de l'apôtre par un disciple; les preuves de la non-authenticité sont tirées de la langue, du style et de la doctrine; l'épître daterait de la fin du I^er^ siècle; elle pourrait cependant être dite « paulinienne », en ce sens qu'elle est nourrie de la pensée de l'apôtre; l'auteur l'aurait mise en circulation à Ephèse, en même temps qu'il remaniait l'épître aux Colossiens (cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 541). L'intérêt principal du commentaire est son caractère doctrinal et théologique; les remarques de philologie et de style sont généralement placées en note; interprétation et notes manifestent une étude approfondie de la doctrine de l'épître et une érudition étendue. On tirera grand profit du premier Excursus : L'hymne de *Ephésiens*, I, 3-14; deux autres Excursus : « Le mystère du Christ », « L'Eglise d'après *Ephé-*

siens, IV, 1-16 » ont pour but, dans la pensée de l'auteur, de manifester la différence entre la doctrine de Paul et celle de l'auteur de l'épître; il y aurait ici évidemment matière à discussion. J. Levie, S. J.

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (Coll.). Zurich, Zwingli-Verlag, 1952, 22 × 15 cm.

N° 11 : J. Jeremias. — *Die Gleichnisse Jesu*. 2e édition, 174 p. Prix : 10,10 frs.

N° 22 : M. Rissi. — *Zeit und Geschichte in der Offenbarung des Johannes*. 179 p. Prix : 13,50 frs.

1. Le volume de M. Joachim Jeremias présente un beau spécimen de *Formgeschichte* pénétrante, modérée et probe. L'auteur y manifeste une grande maîtrise exégétique et une remarquable clarté d'exposition. Cela ne veut pas dire que nous souscririons à toutes ses conclusions; mais nous croyons que tout professeur d'Ecriture Sainte du Nouveau Testament tirera un profit sérieux de l'étude approfondie de cet ouvrage, de sa manière de poser les questions, de sa méthode pour parvenir à des résultats solides. La bibliographie est étendue et les ouvrages ou articles catholiques principaux y sont notés et maintes fois utilisés ou discutés (p. ex. Fonck; Meinertz; Lagrange; Buzy; Joüon; Cerfaux; Hermaniuk). L'ouvrage débute par une histoire de la recherche depuis Jülicher, dont l'auteur marque à la fois les mérites et les faiblesses, jusqu'à Dodd, auquel il reconnaît devoir beaucoup. La thèse principale de M. Jeremias est qu'il faut étudier les paraboles de Jésus d'un double point de vue, leur chercher un double « Sitz im Leben » : d'une part dans la situation concrète de Jésus en fonction de son ministère palestinien, d'autre part dans la situation de l'Eglise primitive qui a prêché, enseigné et voulu vivre ces paraboles. L'effort essentiel de l'auteur sera donc de remonter de la parabole enseignée et vécue dans l'Eglise à celle du Maître dans les circonstances précises de son apostolat. Pareil travail pourrait évidemment être tenté selon une mentalité sceptique et hypercritique; mais la méthode de M. Jeremias est en général prudente, cherchant, à la lumière même des différences de rédaction entre les évangélistes, à découvrir les divers aspects du travail d'adaptation des paraboles dans et par l'Eglise primitive; c'est ici évidemment que certaines divergences d'opinion auraient à s'exprimer; voici en tout cas les aspects successivement étudiés : enjolivement; adaptations nécessairement causées par la différence d'auditoire; nécessité de l'utilisation parénétique; intervention de la situation concrète de l'Eglise primitive; tendance à l'allégorisation; groupement et fusion de paraboles; adaptations du cadre. La III^e^ partie de l'ouvrage expose alors, en conséquence, ce que furent essentiellement les paraboles de Jésus; M. Jeremias montre clairement combien on en fausserait le sens en y voyant — avec certains interprètes libéraux — de simples maximes générales de caractère moral ou religieux humain; toutes ont pour but de marquer la venue en Jésus de l'époque du Règne, la nécessité urgente pour les auditeurs de prendre position, d'accepter l'appel de Dieu en adhérant à son envoyé, à son Messie. Les traits essentiels de cet enseignement parabolique de Jésus sont précisés l'un après l'autre par l'auteur (p. 91-161); il distingue ainsi huit groupes de paraboles, dont il dégage la synthèse de « l'appel » du Sauveur à ses contemporains.

2. La « manière » dont est composé le travail de M. Rissi n'en rend pas l'étude aisée : l'auteur, étudiant l'Apocalypse à la lumière de certaines idées générales, présente ses interprétations de textes particuliers, non pas selon l'ordre du livre inspiré, mais au moment où ce texte peut vérifier l'idée qu'il veut établir. Les positions adoptées sur l'Apocalypse, sa date, son auteur, ne font l'objet d'aucune introduction d'ensemble. C'est à la p. 102 par exemple que le lecteur apprend — à propos d'une exégèse déterminée — que M. Rissi considère l'Apocalypse comme rédigée à la fin du règne de Vespasien, vers 69/70. Comme il n'y a pas d'index des « loci citati », que la présentation est fort abstraite et suppose souvent trop de choses connues quant à l'état des discussions, on est bien obligé de constater que l'auteur demande un grand courage de ses lecteurs et ne leur fournit souvent, au terme, qu'une lumière singulièrement mêlée d'obscurités. On

peut regretter aussi la méthode d'affirmations catégoriques, trop souvent utilisée, là où on eût voulu des preuves progressives, patientes et nuancées. Cela n'empêche pas que l'ouvrage ne renferme certaines suggestions intéressantes; il se rattache au livre bien connu de M. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*; et c'est la double notion de « temps » et d'« histoire » qui est étudiée dans l'Apocalypse. En scrutant ces idées, M. Rissi montre bien l'*unité* de l'Apocalypse : il y a là une théologie nettement unifiée de l'histoire dont le centre est Jésus-Christ, qui a racheté le monde et, seul, le mène à sa consommation. L'Apocalypse est chrétienne et n'a pu être écrite que par un chrétien. M. Rissi rejette — sans grande discussion — toute interprétation qui serait purement d'histoire des religions (*religionsgeschichtlich*) ; il écarte également — de façon excessive à notre avis — toute explication fondée sur les événements contemporains (*zeitgeschichtlich*), toute application à des réalités contemporaines, comme l'Empire romain, le règne de Néron, *Nero redivivus*, etc. Trois parties constituent, selon son exposé, l'Apocalypse : 1°) La grande Introduction avec la vision du Christ et les sept messages aux Eglises : I-III ; 2°) L'époque finale (*Die Endzeit*), qui va de la première venue du Christ à sa Parousie : IV, 1-XIX, 10 : cette époque se caractérise par trois aspects : c'est l'époque du Christ; c'est l'époque de l'Antéchrist; c'est l'époque de l'Eglise (p. 66-136) ; dans ces pages se trouvent les meilleures parties de l'ouvrage de M. Rissi ; enfin 3°) La consommation qui va de la Parousie et du Règne des mille ans (interprété au sens littéral) jusqu'à la conversion de *tous* les êtres humains, du monde juif comme du monde païen (XIX, 11-fin). On ne suivra pas M. Rissi dans ces dernières interprétations. Ce dont on lui sera reconnaissant c'est d'avoir, au cours de son ouvrage, toujours cherché à accentuer la *valeur religieuse* durable de l'Apocalypse.

J. Levie, S. J.

THEOLOGIE MORALE

M. Reding. — *Der Aufbau der christlichen Existenz.* Coll. Handbuch der Moraltheologie, Einleitungsband. Munich, M. Hueber, 1952, 21 × 15 cm., x-234 p. Prix : cartonné, 7,80 marks ; relié, 10,80 marks.

Introduction à un vaste « manuel » de théologie morale, qui s'annonce en quatorze volumes, le présent livre donne une vue d'ensemble des valeurs existentielles qui se découvrent à la base de la morale chrétienne, celles que l'homme trouve en lui-même et celles que son élévation surnaturelle lui apporte d'en haut. La morale chrétienne part du fait historique que représente toute personne humaine, et de cet autre fait historique qu'est le Christ et sa révélation. Mais cette double « histoire » ne se passe pas de la pensée, ni de l'Esprit, qui élèvent les faits et la connaissance purement scientifique à l'ordre de l'absolu par le jugement, la foi, l'adhésion. Au delà du rapport historique de l'homme avec les événements, il y a sa relation ontologique avec Dieu, qui l'élève à un niveau supra-historique, sans lequel aucune histoire ne Lui serait possible : il est l'« image de Dieu », et les conséquences en sont sa dépendance, sa dignité, sa liberté, sa ressemblance, celle-ci brisée par la faute, mais retrouvée dans le Christ. Il y a donc une attente de Dieu, une tendance au divin, et, en face, comme un don gratuit, la venue de Dieu, qui se traduit d'abord par les promesses de Yahwé, auxquelles répondent la foi, l'espérance, l'amour tels qu'ils apparaissent en Abraham, les Patriarches, les Prophètes, dans toute l'histoire du peuple élu, faite de fidélité et d'infidélité à la loi de l'Alliance. Vient alors la parfaite approche de Dieu réalisée dans l'incarnation, la passion, la résurrection du Christ, source de la vie nouvelle. Dans le Royaume évangélique, le Christ est la voie vers le Père; il est la vérité, comme prototype de l'image du Père; il est « la vie éternelle source du bonheur ». La nouvelle rencontre de Dieu s'épanouit en foi, espérance et charité chrétiennes, fondant une moralité surnaturelle qui vient greffer l'existence humaine et qui, pour s'appliquer à la situation concrète, met en œuvre la conscience et la prudence, règles immédiates de la valeur déterminée. Cette morale s'appuie sur le jugement de réalité, « foi naturelle », où inter-

vient le « cœur » ; elle suppose la liberté agissant sous l'emprise de la grâce, la justification et son accroissement. Enfin toutes ces valeurs sont sociales et trouvent leur réalisation surnaturelle concrète dans le Corps mystique du Christ, dans une vie sacramentelle de structure communautaire. Ce résumé très simplifié fait à peine soupçonner tous les fondements philosophiques, apologétiques, scripturaires, dogmatiques auxquels il est fait appel, du point de vue de l'« existence chrétienne ». Inutile de dire que c'est sous cet aspect seulement que ce très vaste matériel est utilisé et que lui sont confrontés, à la lumière de la théologie catholique, des auteurs actuels, Kierkegaard, Brunner, Barth, etc., spécialement des positions protestantes ou des affirmations existentialistes. R. Carpentier, S. J.

M. Reding. — *Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie.* (Handbuch der Moraltheologie, Band I). Munich, M. Hueber, 1953, 22 × 15 cm., xvi-216 p. Prix : broché, 7,80 marks ; relié, 10,80 marks.

Ayant distingué la *« réalité »* humaine (*Dasein*), domaine des *« actus hominis »*, de l'ensemble des actes libres, « actes humains », qui émanent d'elle (*Existenz*), l'auteur fait, dans sa première partie, l'inventaire de l'un et de l'autre de ces deux domaines, d'abord celui des « valeurs », ensuite celui de la moralité comme recherche de la valeur. Puis il décrit leur rencontre : la présence de la moralité dans l'agir humain, actes et vertus, agir social. La seconde partie est consacrée à définir le caractère spécifique de la moralité. Celle-ci, comparée avec les catégories psychologiques, sociales et religieuses de la vie humaine, est ensuite décrite en elle-même, d'abord dans ses trois déterminations fondamentales, connaissance, volonté, sentiment, dont est démontrée l'indispensable unité au sein de la règle morale ; ensuite dans son acte, fruit souvent du jugement spontané, mais où la réflexion distingue le rôle de la prudence et de la conscience. Enfin les propriétés spécifiques de la moralité montrent aussi les limites de l'éthique naturelle du côté de la grâce, du côté de la théodicée, et dans quelle mesure les conceptions protestantes actuelles de l'éthique naturelle (Althaus, Brunner, Thieliekes, Barth) sont marquées de pessimisme en face de la vision catholique. En cette étude, phénoménologie moderne et psychologie thomiste sont rapprochées et synthétisées. « La moralité se définit par le devoir de réaliser des valeurs déterminées ». C'est rendre conscients à la morale, à la fois, le problème difficile qui la constitue, la vivante tendance qui s'efforce vers la solution, la règle universelle qui commande les déterminations de l'agir, la situation particulière où la règle doit s'appliquer, la liberté qui doit atteindre le but. C'est expliquer la sécheresse casuistique où tend une morale du seul péché (*Grenzmoral*) et l'aveuglement fatal d'une morale du pur sentiment. Impossible de discuter ici cet ensemble, remarquable tant par la richesse du fond que par la lucidité de l'exposé. Nous poserons peut-être une ou deux questions. La démarche morale spontanée et la réflexion morale ne sont-elles pas trop séparées l'une de l'autre, ou du moins leur synthèse indispensable est-elle assez affirmée et expliquée (p. 184) ? Est-ce bien la séparation des deux facultés spirituelles (p. 109) qui chez Aristote, et à sa suite chez saint Thomas, explique l'absence de l'amour dans le catalogue des vertus humaines, ou plutôt le fait que l'amour-vertu était plus difficile à bien voir dans une nature humaine qui l'a trop déformé ? Saint Thomas, l'ayant retrouvé dans le donné révélé, nous paraît l'avoir remis à sa place centrale — de là ses longues études de l'amour — même s'il n'a pas explicité, dans toute sa morale spéciale, le rôle qu'il rendait à l'amour-charité. Ces questions ne concerneraient-elles pas toutes deux le rôle exact que l'auteur entend donner au « sentiment » dans sa conception morale ?

R. Carpentier, S. J.

J. Stelzenberger. — *Lehrbuch der Moraltheologie.* Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. Paderborn, F. Schöningh, 1953, 24 × 16 cm., 372 p. Prix : relié, 19 marks.

En ce livre la théologie morale se centre tout entière sur la révélation du

Règne évangélique. Elle utilise sans doute à l'occasion les données philosophiques et psychologiques habituelles, actes humains, conscience, lois; elle discute les doctrines des diverses époques; elle fait appel aux sciences et étudie les questions actuelles : mais tout cela est repensé, transformé, polarisé en une morale néotestamentaire, appuyée sans cesse sur une exégèse pleinement à jour, fréquemment aussi sur l'enseignement patristique. La théologie morale est l'exposé scientifique de la doctrine morale du Règne de Dieu. Après une partie préliminaire consacrée à la théologie morale comme science : son objet, ses sources, ses méthodes diverses, son histoire, sont étudiés d'une part les fondements bibliques, d'autre part l'organisme moral de l'homme. C'est par la révélation que nous avons connu le Royaume, la grâce, la fin de l'homme dans le Royaume, l'Agapè comme attitude fondamentale, la vertu, l'intériorité de la morale, la nouvelle « justice », la volonté de Dieu, la récompense surnaturelle, la liberté des enfants. L'organisme moral, à expliquer lui aussi à la lumière d'une anthropologie chrétienne, comprend l'acte humain, la connaissance, la volonté libre, les influences organiques et affectives, la responsabilité, la conscience, le péché avec l'occasion et la tentation. La morale spéciale examine, en quatre grandes parties, les devoirs envers Dieu (religion, foi, espérance, charité, prière, culte public, etc.), les devoirs individuels (en raison de la personne même, et aussi de sa vie sociale, de sa vie sexuelle), les devoirs sociaux (envers le prochain individuel, ou en raison de la vie économique et de la vie sociale, dans la famille, l'Etat, l'Eglise). Sans rien enlever à la profondeur, à la richesse des aperçus et de la documentation, la clarté de l'exposé est parfaite; chaque sujet est exprimé d'abord en quelques propositions brèves (thèse), celles-ci sont reprises ensuite, expliquées. La bibliographie est abondante. L'auteur avertit d'ailleurs qu'il a voulu s'en tenir souvent à une préparation de l'exposé oral : c'est ainsi qu'il a pu inclure en un volume une si vaste matière. Il a laissé délibérément la majeure partie de l'exposé canonique, par exemple de la loi, des sacrements, tout le *De poenis*, à d'autres disciplines, dont il distingue la théologie morale. La casuistique de la messe dominicale, par exemple, ou du jeûne et de l'abstinence, est réduite à l'essentiel. On ne sera peut-être pas d'accord avec l'auteur pour dire que les « systèmes de morale » n'ont plus qu'une valeur historique (p. 35), beaucoup moins encore pour affirmer que la *parvitas materiae* est possible dans le péché d'impureté, à moins de spécifier, comme le fait A. Adam, *Der Primat der Liebe* (traduction néerlandaise, p. 147) qu'on veut parler de la luxure *indirecte*. Ce ne sont là que détails. Par sa profondeur et sa netteté de pensée, sa simplicité toute chrétienne, cette œuvre rend un service signalé à l'enseignement de la Théologie morale en le remettant dans l'ambiance évangélique. Elle est à répandre largement.

R. Carpentier, S. J.

A. M. Arregui, S. I. — *Summarium theologiae moralis ad codicem iuris canonici accommodatum.* 20e (17e latine) édit. Bilbao, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1952, 17 × 10 cm., xx-688 p.

190.000 exemplaires de cette œuvre, dit la Préface, ont été vendus en vingt-cinq ans. Eminemment pratique et maniable, elle a réussi à joindre, sous un format restreint, à une doctrine complète, une multitude d'applications et de solutions, appuyées sur de très nombreuses références. Le traité de la justice cite tous les codes importants. Outre les privilèges de la *Bulla Cruciata* pour l'Espagne, on trouve en appendice les diverses formules des Facultés accordées aux Nonces, aux prêtres et aux fidèles de l'Amérique latine, aux Ordinaires de Missions. Documentation complète sur tous les problèmes de conscience, l'œuvre du P. Arregui n'a cependant pas la prétention, cela va sans dire, de développer la morale chrétienne positive, celle que cependant il faut prêcher, sous peine de donner une fausse idée de la loi évangélique.

R. Carpentier, S. J.

Th. A. Jorio, S. J. — *Theologia moralis.* I-II. 4e édit., Naples, d'Auria, 1953, 24 × 16 cm., xx-244 et iv-748 p. Prix : broché, 1.000 et 3.000 lires; relié, 1.500 et 3.500 lires.

On trouvera dans cette morale fondamentale, héritière de la *Theologia Moralis* de Gury, les traités des actes humains, de la conscience, des lois, des péchés et des vertus, y compris la morale spéciale des trois vertus théologales et des vertus cardinales. On remarquera la concision et le souci de distinguer clairement l'essentiel, les nombreuses applications aux cas pratiques. Le « conseil », englobé dans une définition *large* de la théologie morale, est rejeté de la définition stricte, à laquelle l'auteur se tient. Pourtant on pourrait se demander si, en se limitant délibérément au strict minimum, on ne manquerait pas implicitement au précepte de la charité divine. Et dès lors une certaine activité de conseil n'aurait-elle pas obligatoirement sa place dans toute vie morale chrétienne, en toute théologie morale?

Le second volume renferme les commandements du décalogue, avec les traités *De Iustitia* et des contrats, les commandements de l'Eglise, y compris le traité détaillé des censures, suivi des lois ecclésiastiques de la sépulture et des cimetières, enfin le traité des états particuliers, laïcs, clercs, religieux, auquel deux appendices ont été ajoutés sur les Sociétés de vie commune et les Instituts séculiers de perfection chrétienne. Le caractère pratique de l'ouvrage se manifeste par l'abondance des cas de conscience discutés avec soin et le souci d'une typographie en progrès notable sur l'édition précédente. Toute la doctrine a été mise à jour. Les exposés canoniques sont abondants. Dans les traités *De Iustitia* et des contrats, nombreuses sont les références aux Codes des divers pays d'Europe et d'Amérique. Le volume est muni de ses tables propres des canons cités et alphabétique, celle-ci très développée. R. Carpentier, S. J.

A. Lanza et P. Palazzini. — *Theologia moralis. Appendix : De castitate et luxuria.* Rome-Turin, Marietti, 1953, 24 × 17 cm., xvi-328 p.

Cette théologie morale de la chasteté renonce, comme d'autres manuels récents, à parler avant tout du péché de luxure. Il débute par la description de l'instinct sexuel, soit au sens strictement vénérien, soit au sens large : recherche mutuelle des personnes. La chasteté apparaît d'abord sous sa forme totale dans la continence parfaite et dans la virginité. Elle est ensuite appliquée aux fiancés, puis aux conjoints, enfin aux *soluti*. Viennent alors les péchés de luxure hors du mariage et entre conjoints. Bien qu'identifiée à la chasteté, la pudeur est traitée à part, comme sa protectrice, prohibant l'impudicité, commencement de la luxure. Dans une dernière partie sont étudiées la difficile question de l'impuissance, la stérilisation, la fécondation artificielle et diverses questions relatives à la protection du fœtus. L'auteur penche vers une définition de l'impuissance qui n'exclurait pas du mariage l'homme ayant subi la double vasectomie s'il reste capable d'un acte conjugal complet bien que privé de *verum semen*. On notera le chapitre qui expose le devoir des parents et éducateurs d'enseigner la chasteté aux enfants et adolescents par une initiation bien équilibrée.

R. Carpentier, S. J.

A. Tanquerey. — *Synopsis theologiae moralis et pastoralis.* Tomus III. *De iustitia.* Editio 12ª quam fusius recognovit P. Steven. Paris-Tournai-Rome, Desclée et Cie, 1953, 22 × 14 cm., xxxii-836-(28)-52* p.

Dans ses quelque 900 pages, cette synopse est un vrai traité de morale sociale, documenté, citant de nombreux textes, et des plus récents, de l'Eglise. Uni à la morale de la société politique, économique, nationale et internationale, ainsi qu'à celle des institutions, familiale, professionnelle, le *De Iustitia* traditionnel perd fort heureusement beaucoup de son caractère individualiste, qui est son danger, dès qu'on le présente comme un secteur indépendant de la conscience. Ce volume se recommande par sa doctrine sûre, sa clarté et surtout par sa mise à jour, qui tourne le lecteur vers l'avenir. On est heureux d'y trouver la traduction française de *Rerum Novarum,* de *Quadragesimo Anno,* et, de plus, tous les documents relatifs aux Institutions de la communauté internationale du degré

européen, atlantique, mondial, avec l'affirmation de ces urgents devoirs, qui obligent tous les hommes d'aujourd'hui envers la vie internationale et qui semblent ne pénétrer qu'avec peine dans la prédication courante, malgré l'exemple répété des discours pontificaux. R. Carpentier, S. J.

A. Peinador, C.M.F. — *Consultorio moral popular.* Madrid, Editorial Coculsa, 1952, 19 × 13 cm., 318 p. Prix : 30 pesetas.

Le P. Peinador rassemble, dans ce volume, ses réponses aux lecteurs de la revue « El iris de paz o el mensajero del corazón de Maria ». C'est dire quel genre de cas trouvent ici leur solution. L'auteur les a rangés sous quatre titres : vie chrétienne (vocation religieuse, fiançailles, sens de l'Eglise, sanctification du Dimanche, piété), péché et occasions de péchés (bals, cinéma, lectures, conversations, ivresse, superstition), grâce et sacrements (en particulier la pénitence), enfin les vertus (religion, charité, obéissance, modestie, tempérance, justice). Ces questions parfois pittoresques — les jeunes filles peuvent-elles porter des pantalons? — permettent de se faire quelque idée de la psychologie concrète du « chrétien moyen ». L'auteur met à la portée de tous les réponses de la morale classique, sans jamais négliger de faire entendre la voix de la générosité profonde. H. Declève, S. J.

H. Jone. — *Katholische Moraltheologie* unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes. 15e édit., Paderborn, Schöningh, 1953, 17 × 11 cm., 708 p. Prix : 11,80 marks broché ; 14 marks relié.

H. Jone, O.F.M.Cap. — *Katholieke Moraaltheologie.* Voor België en Nederland bewerkt naar de elfde Duitse Uitgave door H. Van Groessen, O.F.M.Cap. 7e édit., Ruremonde-Maaseyck, Romen et Fils, 1953, 17 × 12 cm., xxii-854 p. Prix : 310 frs.

I. L'auteur présente son ouvrage, dont la réputation n'est plus à faire, comme un simple résumé, de consultation pratique, pour le prêtre du ministère. Il s'efforce donc de répondre le plus clairement possible à la question : Ceci est-il péché ou non, grave ou non? On trouvera cependant aussi très souvent l'aspect positif des devoirs et les justifications les plus essentielles. Par là ce manuel aidera les laïcs cultivés, et principalement les étudiants dans la préparation des examens. Ils y trouveront toujours une très exacte précision des expressions morales et canoniques, et une typographie bien nette.

II. Cette traduction néerlandaise du volume précédent a les mêmes qualités de clarté, de précision, de typographie. Elle est soigneusement munie (et plus abondamment que de coutume dans les traités de ce genre) des dispositions du droit belge et néerlandais, tant civil que pénal, non seulement dans le traité de la justice, mais encore ailleurs (influence de la passion sur les délits, dispositions pénales dans les délits de mœurs, etc., etc.). Une table détaillée des articles des Codes civil et pénal a été ajoutée à la table alphabétique et à celle des canons. R. Carpentier, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Biographies

A. Auffray. — *Saint Jean Bosco. Quarante années d'épreuves. 1815-1853.* Paris-Lyon, Vitte, 1951, 25 × 16 cm., xiv-274 p. Prix : 780 frs. — Le 12 janvier 1867, Pie IX donnait à Jean Bosco l'ordre de consigner par écrit tous ses souvenirs concernant la fondation de son œuvre et de sa société religieuse. Don Bosco obéit, écrivit à l'intention de ses fils mais défendit de publier. Les Salésiens ont jugé qu'ils pouvaient aujourd'hui passer outre à la défense

de leur Père, les raisons alléguées par leur fondateur ayant cessé de valoir. Ils ont bien fait ! Avec une bonhomie pleine d'abandon, Jean Bosco nous livre ses souvenirs. Ils font revivre pour nous l'un des plus beaux spectacles qui soient : l'emprise croissante de Dieu sur un homme. — J. D.

J. M. Beslay. — *Le Père Philippe Rinaldi, troisième successeur de S. Jean Bosco.* Paris, Vitte, 1950, 19 × 12 cm., 238 p. — Petit paysan taciturne, découragé après quelques heures de latin, Philippe Rinaldi quitte l'école. Don Bosco pourtant l'a repéré et attendra patiemment son retour. Dix ans plus tard Philippe vient frapper à la porte du séminaire salésien des vocations tardives. Bosco lui fait brûler les étapes. Rapidement placé à la tête d'une maison, il ne quittera plus le gouvernement. Supérieur remarquable, d'une bonté extraordinaire, il travaille à la consolidation des deux sociétés fondées par Bosco : les Salésiens et les Filles de Marie Auxiliatrice. Des miracles ont fait introduire sa cause à Rome. On eut souhaité un style plus alerte ; celui de l'auteur est par trop lénifiant. — A. V.

R. Thibaut, O.S.B. — *Un maître de la vie spirituelle. Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous (1858-1923).* Nouv. édit., Editions de Maredsous, 1953, 20 × 13 cm., xii-472 pp. — L'éloge de cet ouvrage de Dom Raymond Thibaut n'est plus à faire. Sa valeur l'a imposé à l'attention des personnes désireuses de pénétrer plus avant l'âme de Dom Columba Marmion. En possession de nouvelles lettres et de nouveaux documents « qui jettent un jour nouveau sur la vie intérieure et la doctrine de Dom Marmion », et lui ont permis de fixer avec plus de précision et plus de relief bien des traits de la physionomie de l'Abbé de Maredsous, l'auteur en présente aujourd'hui un texte entièrement revu. Les nombreux lecteurs des œuvres de Dom Marmion y pourront, mieux encore que dans les éditions précédentes, entrer en contact intime avec ce maître auquel ils doivent tant. — J. D.

M. Winowska. — *Le fou de Notre-Dame. Le Père Maximilien Kolbe.* Paris, Bonne Presse, 1950, 19 × 12 cm., 282 p. — « La sainteté, c'est tout bonnement une aventure d'amour ». Cette aventure, le Père Maximilien Kolbe, conventuel polonais mort au bagne d'Auschwitz en 1941, en offrant librement sa vie pour un autre, l'a vécue. Géant de la charité, « formidable homme d'action », il mit sur pied tant en Pologne qu'au Japon des œuvres qui étaient un défi aux lois ordinaires de la prudence humaine. Mais il s'était voué à l'Immaculée et se confiait entièrement en la Providence divine. Homme de Dieu, il demeure toujours profondément humain. « Hormis le péché, il a tout aimé du monde moderne et s'est servi pour Dieu des rotatives, de la radio et des avions. Et puis il a connu toutes leurs misères ; la tuberculose, les bombardements, le bagne, — et le bagne d'Auschwitz » (Préface de Mgr Bruno de Solages). Son offrande spontanée pour mourir à la place d'un autre arrache cette exclamation au bourreau : « Quelque chose comme cela nous ne l'avions jamais vu ». — Vivante leçon d'héroïsme évangélique. — J. D.

P. Fernessole. — *Jean Batiffol, Prêtre du Diocèse de Paris, mort au camp de déportation de Mauthausen le 7 mai 1945.* Lettre-Préface de S. Exc. Mgr Feltin, archevêque de Paris. Paris, Alsatia, 1951, 19 × 14 cm., 192 p. — Cette guerre de 1940-45 eut quand même ses chefs, ses héros et ses saints. Jean Batiffol est un merveilleux caractère, un saint authentique et nous devons remercier l'auteur de le présenter. Ce fils de bourgeois, cet intellectuel remarquablement distingué, a la passion de la Vérité, le feu de la charité. Il s'occupe d'enfants, d'adolescents, fait partie des « Equipes sociales » ; prêtre, la guerre déjà le prend comme lieutenant au régiment, puis aumônier au camp de prisonniers. Par l'accomplissement des tâches quotidiennes, l'abnégation constante et discrète de toute sa vie, la soif des âmes, l'abbé Batiffol, cordial et souriant toujours, est allé jusqu'à l'oblation totale, puisqu'il est mort d'épuisement au camp de déportation de Mauthausen, mort au service de ses frères malheureux, victime volontaire et héroïque de sa charité chrétienne et sacerdotale. — J. P.

M. Lekeux, O.F.M. — *Matt Talbot ouvrier.* Coll. Les saints laïques. Bruxelles, Edit. du chant d'oiseau, 12e mille, (1937), 19 × 12 cm., 56 pp. Prix : 15 frs. —

Réédition de la biographie de l'humble ouvrier irlandais qui, repris par le Christ, ne lui marchanda plus son amour et vécut jusqu'au bout toutes les exigences de son christianisme. Non seulement les frères ouvriers de Matt Talbot, mais tous les chrétiens désireux de vivre intégralement l'Evangile trouveront en lui un parfait modèle. — A. V.

P. Daher. — *Vie, survie et prodiges de l'ermite Charbel Makhlouf.* Paris, Spes, 1953, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 270 frs. — L'ermite libanais, si proche de nous puisqu'il a vécu de 1828 à 1898, commence à être connu dans le monde occidental, à cause sans doute de cette étonnante sueur rosée qui suinte du corps depuis sa mort. Ce petit livre nous donne un aperçu de la vie du saint ermite, de l'enfance au couvent, du couvent à l'ermitage. Mais pourquoi a-t-il fallu introduire tant de détails inutiles? Ils estompent la grande figure de ce solitaire pénitent et mystique. — J. P.

Dom Ch. Poulet, O.S.B. — *La sainteté française contemporaine.* II. *Convertis.* Paris, Beauchesne, 1952, 20 × 15 cm., 350 p. Prix : 792 frs. — Le deuxième volume de Dom Charles Poulet est consacré à six convertis : Joris Karl Huysmans, Charles de Foucauld, Ernest Psichari, Charles Peguy, Eve Lavallière, Madeleine Sémer. Chacun a suivi son itinéraire propre que l'auteur nous retrace en laissant le plus possible la parole à ses héros. Mais conversion n'est pas synonyme de sainteté. Convertis au Christ, tous n'ont pas connu la même ascension spirituelle. Peguy est même toujours resté en dehors de la vie sacramentelle. Mais en chacun l'œuvre de Dieu fut admirable, et c'est elle que l'auteur nous invite à contempler. — J. D.

M. Durand. — *Guides vivants sur nos routes.* Coll. Présence du catholicisme, 8. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 124 p. — On trouvera dans ce petit volume des prédications faites l'été 1952 par le R. P. Durand à Trouville, dont les auditeurs ont souhaité la publication. Après un sermon sur le vrai visage de la sainteté on trouve ici une série de portraits de saints, qui les font voir non comme des héros figés du passé, mais comme des « guides vivants sur nos routes » pour nous mener à Dieu. — C. M.

H. Hogarth. — *Henri Bremond. The Life and Work of a devout Humanist.* Londres, S.P.C.K., 1950, 22 × 15 cm., xvi-180 p. Prix : 13 s. 6 d. — Dédicacé aux frères d'Henri Bremond, les Pères Jean et André Bremond, S.J., ce livre est plutôt le témoignage d'une sympathie intellectuelle admirative qu'une étude critique. Faut-il regretter la chose? Le talent littéraire d'Henri Bremond mérite de trouver des admirateurs et l'auteur, qui se range résolument parmi ceux-ci, ne manque ni de discrétion, ni de mesure. Ce qu'il voit en Bremond, ce qui, selon lui, doit expliquer l'homme et l'écrivain, c'est l'humanisme dévot. Humanisme dévot auquel semble prédestiné, dès l'âge le plus tendre, l'auteur de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France.* Entre un père ultramontain et une mère libérale dont les ascendances n'étaient rien moins que dévotes, il fallait opter ou composer. L'humanisme dévot n'apparaissait-il pas comme une formule d'équilibre? Et quand le Père Mawvel, son professeur de juvénat, à qui un travail sur l'âne dans Lafontaine révéla les dons peu ordinaires du jeune jésuite, aura orienté celui-ci vers les Lettres, c'est bien à faire de l'humanisme dévot un style de vie autant qu'un manifeste littéraire que s'emploieront les années de formation du futur académicien. C'est l'humanisme dévot qui, par son esprit de tolérance, aide à comprendre ce que l'auteur appelle : « The Tyrell incident » (p. 15 et suiv.), qui détermina l'attrait pour le mysticisme : « La Provence Mystique » (p. 25 et suiv.), qui inspira les prédilections littéraires pour saint François de Sales (p. 49 et suiv.), pour Newman qu'on lui reprocha d'avoir trahi à force de l'avoir aimé (p. 166-167). Dira-t-on d'Henri Hoggarth qu'il a regardé Bremond avec les yeux du cœur? Mais ce ne sont pas toujours les moins clairvoyants; ils ne manquent pas toujours d'objectivité. Ce qui plaira surtout dans cet hommage sincère, c'est la sérénité. Et lorsqu'il s'agit d'une personnalité aussi âprement discutée que celle de Bremond, ce n'est certes pas là un mince mérite. — F. T.

Convertis

G. Barra. — *Uomini nuovi.* Milan, Vita e Pensiero, 1953, 18 × 12 cm., 308 p. Prix : 700 lires. — Ce nouveau recueil de « témoignages » de convertis ne vient-il pas augmenter les probabilités d'inflation qui menace aujourd'hui tel genre de littérature religieuse? Nous pensons que non. En fait M. Barra ne nous offre pas ici une série d'introspections ennuyeuses ou insignifiantes de gens qui aiment se raconter. Ce sont d'authentiques expériences de vie : pas toutes également profondes et enrichissantes certes, mais toutes au moins délicieusement humaines. Prennent successivement la parole : O. K. Chesterton, A. J. Cronin, N. Salvaneschi, P. Chiminelli, R. Knox, E. Gill... Une présentation biographique et psychologique, si brève fut-elle, de chaque nouvel interlocuteur aurait certainement aidé davantage le lecteur à percevoir plus profondément le sens et la valeur de chaque histoire intime. — L. B.

Convertis du XX^e siècle. Coll. dirigée par F. Lelotte, S. J. 1^er volume par H. Ghéon, D. Hyde, etc. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 18 × 12 cm., 248 p. Prix : 54 frs belges. — Nous saluons avec joie et gratitude ce premier volume des « Convertis du XX^e siècle ». Il réunit 15 brochures déjà éditées par « Foyer Notre-Dame ». A parcourir les seuls noms de la table : Ghéon, Jacob, Nicolle, Verkade, Merton, Carrel, Bloy, Rivière, et les signatures des biographes : Duhamelet, Kothen, Ladoué, Moreau... on se sent encouragé à une lecture dont l'effort accompli ne déçoit pas. On est ému profondément de voir tant d'existences illustres, parties des points les plus divers, aboutir à la foi et à l'Eglise. La grâce ne cesse pas de travailler l'homme moderne. De courtes notices sur les auteurs, des bibliographies à la fin des différentes parties, achèvent de rendre extrêmement utiles ces vies de nos contemporains revenus à Dieu. — A. W.

G. Rossi. — *Traqués par Dieu.* Trad. de l'italien par M. Bourrette-Serre. Paris, Bonne Presse, 1952, 20 × 14 cm., 258 p. Prix : 525 frs. — Trente-trois convertis contemporains : intellectuels, artistes, savants de divers pays, nous racontent l'itinéraire qui les a conduits à la foi chrétienne. Ce qui frappe en les lisant, c'est la diversité des chemins que suit la Charité divine pour aller à la rencontre des âmes et se les attirer. Dieu s'adapte à chacune : toute conversion s'opère dans une rencontre personnelle de Dieu avec un homme. — J. D.

J'ai rencontré le Dieu vivant. Témoignages avec deux études sur la conversion par M. Nédoncelle et R. Girault. Coll. Foi vivante. Paris, Edit. de la Revue des Jeunes, 1952, 19 × 12 cm., 374 p. Prix : 645 frs. — C'est ce même fait de la rencontre d'une quarantaine d'hommes avec le Dieu vivant que nous content ces pages. Indéfiniment variés furent les cheminements de la grâce en leurs âmes : Dieu se découvre à chacune d'elles et s'impose à son amour d'une manière unique. Deux études encadrent ces récits. La première de Maurice Nédoncelle : « Les faits de conversion devant la réflexion chrétienne ». Avec un Penido, l'auteur voit dans toute conversion « une relation personnelle établie ou resserrée, à la suite d'une crise, avec l'Au-delà... Elle est théocentrique ou elle n'est pas » (p. 14). D'où la difficulté, voire le danger, de dégager des lois générales de la conversion. On ne le fera que prudemment en évitant toute systématisation et toute simplification arbitraires. Chaque conversion est au fond un fait original. La seconde étude est de R. Girault. Elle a pour titre : « Suggestions pour une théologie missionnaire ». Ne faudrait-il pas, dans la présentation de la Révélation chrétienne, distinguer davantage le message et la doctrine? L'Evangile est d'abord une bonne nouvelle; c'est comme tel qu'il doit être proposé. Pour nécessaires qu'elles soient, les précisions doctrinales ne doivent pas nuire à ce premier caractère du message chrétien. Sans doute ne souscririons-nous pas toujours à toutes les suggestions de l'abbé Girault. Mais il est incontestable — on l'oublie trop parfois — que la religion catholique est d'abord une bonne nouvelle et qu'elle doit être présentée dans cette perspective. — J. D.

Varia

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet.

Fasc. 13 : *Elesbaan-Ere*. Paris, Letouzey et Ané, 1953, 28 × 20 cm., col. 1-384. — Pour marquer la richesse doctrinale et pratique de cette encyclopédie régulièrement analysée dans notre revue, il nous suffira de signaler cette fois quelques articles — entre beaucoup d'autres — de ce fascicule 13 : Elie (le retour d') par G. Jacquemet; Emmaüs par H. Cazelles; empêchements (d'entrer en religion; de mariage : 16 colonnes; d'ordination); enfant (nombreux articles; je note, entre autres, col. 151-157 : salut des enfants morts sans baptême par Ch. V. Héris, O.P.); enfer; enseignement (études multiples, pratiques, avec statistiques sur les diverses formes de l'enseignement catholique : col. 214-259); ère : les différentes ères : Olympiades, Séleucides, chronologie romaine, ère chrétienne, etc. — J. L.

A. Ayfre. — *Dieu au cinéma*. Problèmes esthétiques du film religieux. Coll. Nouvelle Recherche. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 19 × 14 cm., 210 p. — L'auteur nous livre une remarquable étude du film religieux. Il en aborde tous les problèmes avec intelligence et profondeur en passant en revue non seulement l'histoire du cinéma, mais aussi son côté psychologique, esthétique et même surnaturel. Il nous montre que les valeurs religieuses ne se confondent pas avec les valeurs historiques, humanitaires ou hautement morales. On ne peut cependant récuser à priori aucun de ces « milieux-moyens » d'instauration esthétique quant à leurs possibilités religieuses. Le grandiose, comme l'académisme social et le psychologisme sont susceptibles de devenir pour nous des signes du divin. L'auteur s'engage plus loin encore, dans ce qu'il appelle « le réalisme phénoménologique » (étude descriptive d'un ensemble de phénomènes tels qu'ils se manifestent dans le temps et dans l'espace). Et ici il s'approche peut-être très délicatement des mystères du surnaturel. Les événements sont en général susceptibles d'interprétations diverses. « Pour le croyant l'interprétation religieuse à donner au sens intrinsèque des événements ne fera pas de difficultés, car si la psychologie peut être moins fouillée, la grâce n'y est pas plus cachée et les ambiguïtés n'y sont au fond pas plus grandes, puisqu'il est de la nature même de la grâce d'être cachée et ambiguë, parce qu'elle n'est pas autre chose que la face humaine du Mystère transcendant de Dieu ». Un beau livre à lire par tous les chrétiens et tous les éducateurs que le cinéma intéresse. — J. P.

L. Lunders, O.P. — *Introduction aux problèmes du cinéma et de la jeunesse*. Centre International du Cinéma Educatif et Culturel (C.I.D.A.L.C.). Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 20 × 13 cm., 222 p. Prix : 75 frs belges. — L'auteur est fort averti des choses du cinéma, puisqu'il est membre du bureau international du film pour enfants et chargé du sous-secrétariat du film pour enfants à l'Office catholique international du cinéma. Dans ce livre, au titre modeste, il examine avec clarté et compétence les différents problèmes du cinéma pour enfants. Avec lui, nous découvrons que ces questions sont extrêmement compliquées du fait des moyens de production cinématographique, du langage cinématographique, de la psychologie enfantine et même des lois de chaque pays. Il répond à quelques reproches immérités et insiste avec raison pour obtenir des films non pas déclarés pour enfants après coup, mais vraiment faits pour les enfants; ici, il nous ouvre tout un monde que bien peu connaissent : celui de la psychologie enfantine devant l'image et le son dans une salle obscure. Comme on souhaite que son appel soit entendu et par les producteurs de films et par les autorités des différents pays. — J. P.

L. Sturzo. — *Coscienza e Politica*. Brescia, Morcelliana, 1953, 22 × 15 cm., 104 p. Prix : 300 lires. — « La politique est une branche de l'amour du prochain » (p. 63). Dans cette optique intimement chrétienne et avec la compétence politique et le sens de souplesse et d'équilibre qui est une de ses caractéristiques bien appréciées, Luigi Sturzo analyse ici le problème : « politique et morale », sous ses principaux aspects. 64 pages tracées par une plume claire et énergique et denses d'expérience et de pensée. Suivent des notes et suggestions de politique pratique et trois appendices. C'est avec satisfaction que nous avons examiné à la fin du volume un index général des *Opera omnia* de l'auteur que l'éditeur Zanichelli de Bologne va bientôt présenter aux nom-

breux hommes d'action et de pensée qui vénèrent en Don Luigi Sturzo un « Maître ». — L. B.

G. HACQUARD, J. DAUTRY et O. MAISANI. — *Guide romain antique.* Collection Roma. Paris, Hachette, 1952, 22 × 12 cm., 224 p. — Remarquable synthèse pédagogique de tout ce qui concerne la Rome antique : histoire, institutions, littérature, archéologie, vie quotidienne, etc. Ouvrage de vulgarisation, destiné aux étudiants, ce petit volume, de format commode, se borne naturellement aux points essentiels, mais excelle à les présenter de façon concrète et suggestive, en formules denses et riches, en s'aidant de tableaux expressifs et de maintes reproductions de scènes antiques. Un bon index et une bibliographie succincte terminent l'ouvrage. — J. L.

C. BARINI. — *Triumphalia.* Imprese ed onori militari durante l'impero romano. Coll. Studi superiori. Turin, Società Editrice Internazionale, 1952, 23 × 15 cm., 224 p. Prix : 700 lires. — Ce volume de M. C. Barini contient tous les renseignements désirables sur les « triomphes » et, en général, sur les honneurs qui récompensaient les vainqueurs et les héros de guerre au temps de l'empire romain. La méthode employée est rigoureusement scientifique. La succession des chapitres correspond à celle des empereurs. De nombreuses photographies, une série de 4 index font de l'ouvrage un instrument de travail agréable et facile. — A. W.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

HAAS J. — *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien.* Coll. Studia Friburgensia, Neue Folge, Heft 7. Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1953, 24 × 16 cm., XXVI-256 p. Prix : 15,60 frs.

HANAHOE E. Fr. — *Catholic Ecumenism.* The Reunion of Christendom in Contemporary Papal Pronouncements. Coll. The Catholic University of America, Studies in Sacred Theology (Second Series), No. 76. Washington, The Catholic University of America Press, 1953, 23 × 15 cm., 182 p.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in Zehn Bänden, begründet von Fr. KERN. Band II. *Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen.* Berne, Francke-Verlag, 1953, 24 × 16 cm., 655 p. Prix : 28,80 frs ; en souscription : 25 frs.

JANSSEN A. — *Leergang van algemene Moraalphilosophie.* 3e édit., Louvain, Uitg. « Universitas », 1953, 23 × 15 cm., 374 p. Prix : 150 frs.

JOLIVET R. — *De Rosmini à Lachelier. Essai de Philosophie comparée,* suivi de A. ROSMINI. — *L'idée de la sagesse,* trad. M.-L. Roure. Paris-Lyon, Vitte, 1953, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 800 lires.

KELLY G., S. J. — *Vóór de drempel* (Modern Youth and Chastity). Morele Beschouwingen over vriendschap en liefde. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1954, 17 × 12 cm., 182 p.

Kierkegaard e Nietzsche. Scritti di E. PACI, C. FABRO, F. LOMBARDI, etc. Coll. Archivio di Filosofia. Milan-Rome, Bocca, 1953, 25 × 18 cm., 282 p. Abonnement annuel : Italie : 2.000 lires ; Etranger : 4.000 lires.

KÖSTER H., S.V.D. — *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie.* Kaldenkirchen, Steyler Verlag, 1954, 23 × 16 cm., 122 p.

KRAUS H.-J. — *Gottesdienst in Israel.* Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes. Coll. Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen, Band 19. Munich, Chr. Kaiser, 1954, 23 × 15 cm., 132 p. Prix : 8,25 marks.

KÜNKEL Dr Fr. — *Psychothérapie du caractère.* Trad. L. Barbey. Coll. Animus et Anima, 1. Paris-Lyon, Vitte, 1952, 19 × 14 cm., XVI-186 p. Prix : 540 frs.

LANG A. — *Fundamentaltheologie.* Band I. *Die Sendung Christi.* Munich, Max Hueber, 1954, 21 × 15 cm., XII-264 p. Prix : broché, 7,80 marks ; relié, 9,80 marks.

LANGMEAD CASSERLEY J. V. — *De ontkerstening van de moderne wereld.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 20 × 14 cm., 192 p. Prix : broché, 75 frs belges ; relié, 90 frs belges.

LE JOLY E., S. J. — *Jesus Christ, the Life.* Calcutta, The Little Flower Book Service, 1953, 18 × 12 cm., IV-131-(VI) pp. Prix : One rupee eight annas.

MACKINNON D. M. — *Christian Faith and Communist Faith.* A Series of Studies by Members of the Anglican Communion. Londres, Macmillan, 1953, 22 × 14 cm., XII-260 p. Prix : 21 sh.

Marxismusstudien. Beiträge von H. Bollnow, F. Delekat, I. Fetscher, etc. Coll. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 3. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 23 × 15 cm., XII-243 p. Prix : 12 marks.

Met de heiligen het jaar rond. Gered. J. Huyben, O.S.B.†, H. J. Scheerman, O.S.B., A. Coolen, A. Van Duinkerken. Deel I. 2e édit., Hasselt, Heideland, 1953, 24 × 16 cm., 600 p. Prix : 185 frs.

Metafisica (La) classica. Atti del Congresso di Filosofia promosso dalla Società Italiana per gli studii filosofici e religiosi. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 25-27 Ottobre 1953. Milan, Vita e Pensiero, 1954, 25 × 18 cm., IV-210 p.

NIEBUHR R. — *Foi et Histoire.* Etude comparative de la conception chrétienne et de la conception moderne de l'histoire. Trad. M. J. Brun. Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1953, 24 × 16 cm., 234 p. Prix : 8,15 frs suisses.

Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Band 37. 1953. Vierte Serie. Erster Band. Wiesbaden, Harrassowitz, 1953, 25 × 18 cm., VIII-152 p. Prix : 18 marks.

Où va la route? Expériences et Documents par la Maîtrise et les routiers d'un clan scout de France. Coll. Rencontres, 41. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 19 × 12 cm., 178 p.

PERROY H., S. J. — *Récits évangéliques.* Septième série. *Les Paraboles.* Paris-Lyon, Vitte, 1953, 18 × 12 cm., 540 p. Prix : 840 frs.

PETERSON E. — *Le livre des anges.* Trad. Cl. Champollion. Préface de J. Daniélou. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 19 × 12 cm., 140 p. Prix : 48 frs belges.

PIEPER J. — *Über die Gerechtigkeit.* Coll. Hochland-Bücherei. 2e édit., Munich, Kösel-Verlag, 1954, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 5,40 marks.

PRÉVOST J.-L. — *Le prêtre, ce héros de Roman (d'Atala aux Thibault).* Coll. Présence du catholicisme, 14. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 360 frs.

QUACQUARELLI A. — *Il triplice frutto della vita cristiana : 100, 60 e 30 (Matteo XIII-8, nelle diverse interpretazioni).* Rome, Coletti, 1953, 21 × 15 cm., 128 p. Prix : 1.000 lires.

RICHOMME A. — *Contacts avec le Christ.* 4e série. Coll. « Action féconde ». Paris, édit. Fleurus, 1953, 22 × 16 cm., 160 p. Prix : 400 frs.

RICHOMME A. — *Les dernières paroles de Jésus.* Coll. Feuillets de vie spirituelle, 22. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 16 × 12 cm., 96 p. Prix : 150 frs.

RIGHETTI M. — *Manuale di Storia liturgica.* Vol. IV. *I Sacramenti. I Sacramentali. Indice generale dell'opera.* Milan, Ancora, 1953, 25 × 16 cm., XVI-574 p.

RONDET H., S. J. — *Un seul corps, un seul esprit. La communion des saints.* Le Puy, X. Mappus, 1953, 19 × 14 cm., 184 p. Prix : 375 frs.

ROUSSEAU. — *Political Writings* containing *The Social Contract, Considerations on the Government of Poland,* and Part I of the *Constitutional Project for Corsica,* transl. and edited by Fr. WATKINS. Edimbourg, Nelson, 1953, 18 × 13 cm., XLII-330 p. Prix : 10/6 sh.

ROZIER Cl. — *Chants français pour la messe.* Coll. « Gloria », n° 3. Paris, Edit. Fleurus, 1953, 32 p., 16 × 12 cm. Prix : 80 frs.

SAUVAGNAC R. — *La Pédagogie spirituelle du Père Timon-David : Nature et surnaturel dans l'éducation chrétienne.* Marseille, Procure Timon-David, 1953, 24 × 15 cm., XVI-400 p.

SCHERZ G. — *Im Rufe der Heiligkeit.* Zeugnisse zur Fama Sanctitatis Niels Stensens. 2e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 20 × 13 cm., VIII-76 p. Prix : 3,50 marks.

SCHMAUS M. — *Katholische Dogmatik.* Bd. IV, 2. *Von den Letzten Dingen.* 3e édit., Munich, Max Hueber, 1953, 25 × 18 cm., VIII-280 p. Prix : broché, 10,80 marks ; relié, 12,80 marks.

SINEUX R., O.P. — *Initiation à la théologie de saint Thomas d'Aquin.* Paris-Tournai-Rome, Desclée & C^ie^, 1953, 21 × 13 cm., XIV-852 p. Prix : 200 frs belges.

SOTTIAUX E. — *Situation de la liberté humaine.* Ses entraves. Son épanouissement. Coll. « Etudes religieuses », n° 695. Bruxelles, Pensée catholique ; Paris, Office général du livre, 1953, 19 × 13 cm., 250 p. Prix : 69 frs belges ou 525 frs français.

STRASSER S. — *Le problème de l'âme.* Etudes sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique. Trad. J.-P. Wurtz, Coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 13. Louvain, Nauwelaerts, 1953, 24 × 16 cm., XIV-258 p. Prix : 180 frs.

STROMBERG R. N. — *Religious Liberalism in Eighteenth-Century England.* Londres, Oxford University Press, 1954, 22 × 14 cm., XII-192 p. Prix : 21 sh.

TESSON E., S. J. — *L'Eglise et la rupture du lien conjugal.* Coll. du Centre d'Etudes Laënnec. Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12 cm., 80 p. Prix : 200 frs.

THIBON G. — *La crise moderne de l'amour.* Paris-Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 19 × 13 cm., 136 p.

THIELICKE H. & PENTZLIN K. — *Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter.* Zum Problem der Rationalisierung. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1954, 22 × 15 cm., 51 p. Prix : 3,20 marks.

TROCHU Fr. (Mgr). — *Sainte Bernadette Soubirous, Sœur Marie-Bernard de la Congrégation des Sœurs de la Charité et de l'Instruction Chrétienne de Nevers (1844-1879).* Paris, Vitte, 1953, 22 × 15 cm., 612 p., 23 grav. Prix : 1.200 frs.

UNGER D. J., O.F.M.Cap. — *The First Gospel. Genesis 3 :15.* Coll. Franciscan Institute Publications, Theology Series, No. 3. St. Bonaventure, The Franciscan Institute ; Louvain, Nauwelaerts ; Paderborn, Schöningh, 1954, 22 × 15 cm., XII-362 p.

VANHOUTTE M. — *La Philosophie politique de Platon dans les « Lois ».* Coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 14. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 24 × 16 cm., X-468 p. Prix : 195 frs.

VERMÈS G. — *Les manuscrits du désert de Juda.* Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1953, 23 × 15 cm., 216 p., 1 carte et 8 phot. Prix : 70 frs belges.

VIEUJEAN Jean (Chan.). — *La religion vivante.* Aux sources intérieures du problème religieux. Coll. « Cité chrétienne ». Tournai, Casterman, 1954, 20 × 13 cm., 256 p. Prix : 63 frs.

VILLAIN J., S. J. — *L'enseignement social de l'Eglise.* I. *Introduction. Capitalisme et socialisme.* II. *Les réformes du capitalisme.* Coll. Bibliothèque de la Recherche sociale. Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 238-350 p. Prix : 450 et 600 frs.

VILLAIN M., S.M. & DE BACIOCCHI J., S.M. — *La vocation de l'Eglise.* Etude biblique. Coll. « Credo ». Paris, Plon, 1954, 19 × 12 cm., 288 p. Prix : 600 frs.

WARREN M. — *Revival. An Enquiry.* Londres, S.C.M. Press, 1954, 18 × 12 cm., 124 p. Prix : 4/6 sh.

WEATHERHEAD L. D. — *That Immortal Sea. Sermons.* Londres, The Epworth Press, 1953, 19 × 13 cm., 222 p. Prix : 8/6 sh.

WILLAIME E. — *Regards et songes. Poèmes.* Bruxelles-Dilbeek, La Maison du Poète, 1953, 19 × 14 cm., 78 p.

ERRATUM. — A la page 332, lignes 11 et 12, du n° de mars, il faut lire :

Cela nous donne l'occasion de signaler que, pour le secteur français aussi, on trouvera dans le *Répertoire de 16.500 auteurs avec 57.000 de leurs ouvrages,* des P.P. Sagehomme et Dupuis (dont la 9^e^ édition vient de paraître) un équivalent approchant, moins exhaustif et plus sélectionné.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*